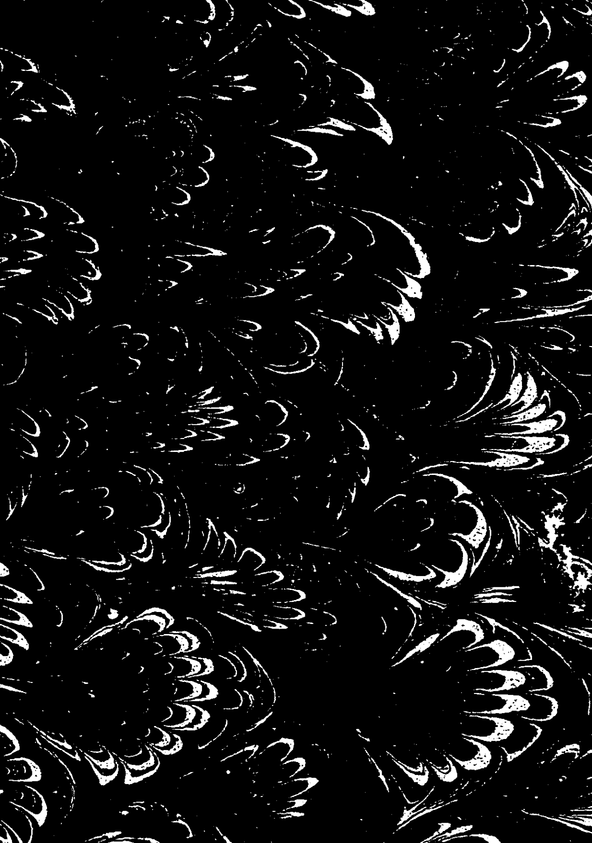

Cres Cat Sci entia
Vita Excolatur



COLLECTION “ PAX ”

VOL. I

L’ordre monastique
des origines au XIIe siècle

PAR

D. URSMER BERLIÈRE

DE L’ABBAYE DE MAREDSOUS

Troisième édition revue et complétée

6e MILLE



LILLE
DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
RUE DU METZ, 41

PARIS (VIe)
LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX
RUE CASSETTE, 10

ABBAYE DE MAREDSOUS

1924

L'Ordre monastique

Des origines au XIIe siècle

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Monasticon Belge. T. I, 1er fasc. *Province de Namur.* Maredsous, 1890, 2e fasc. *Province de Hainaut*, 1897.

Mélanges d'histoire bénédictine. 4 *séries.* Maredsous, 1897-1902.

Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur. Notes de Henry Wilhelm publiées et complétées. T. I. *A.-L.* Paris, Picard, 1908.

La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît. (Collection *Pax*, vol. X.) Paris, 1923.

Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique. T. I. Maredsous, 1894.

Les Évêques auxiliaires de Cambrai et de Tournai. Maredsous, 1905.

Les Évêques auxiliaires de Liège. Maredsous, 1919.

Terres et Seigneuries de Maredsous et de Maharenne. Maredsous, 1920.

Recherches historiques sur la ville de Gosselies. Première partie : *Histoire de la Paroisse.* Maredsous, 1922.

Inventaire analytique des « Libri Obligationum et Solutionum » des Archives vaticanes. Bruges, 1904.

Inventaire analytique des « Diversa Cameralia » des Archives vaticanes, 1389-1500. Namur, 1906.

Analecta Vaticano-Belgica. T. I. *Suppliques de Clément VI, 1342-1352.* Paris, Champion, 1906. T. V. *Suppliques d'Innocent VI, 1352-1362.* Paris, Champion, 1911.

COLLECTION " PAX "

VOL. I

L'ordre monastique des origines au XIIe siècle

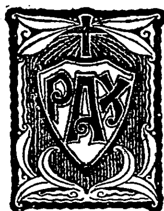
PAR

D. URSMER BERLIÈRE

DE L'ABBAYE DE MAREDSOUS

Troisième édition revue et complétée

6e MILLE



LILLE
DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
RUE DU METZ, 41

PARIS (VIe)
LIBRAIRIE P. LETHIELLEUX
RUE CASSETTE, 10

ABBAYE DE MAREDSOUS

1924

IMPRIMI POTEST
† CAELESTINUS, *Abbas.*
Maredsolis, 21 Martii 1924.

IMPRIMATUR
MAX. DEBOIS, *Vic. gen.*
Namurci, 12 Aprilis 1924.

AVANT-PROPOS

Il est un fait qui ne peut manquer de frapper quiconque étudie l'histoire de l'Église ou celle de la civilisation, c'est la place importante qu'y occupe l'ordre monastique, ou, pour employer une expression plus compréhensible à notre époque, les ordres religieux, sous quelque forme qu'ils se présentent. S'il n'est pas exact de dire avec Harnack que le monachisme est pour le catholique *la* vie chrétienne, partant que l'idéal du monachisme est aussi celui de l'Église, et conséquemment que l'histoire du monachisme sera celle de l'Église, il faut cependant reconnaître qu'à certaines périodes de son histoire, l'ordre monastique a exercé sur le monde religieux une action si intense, que son activité et son existence ont semblé se confondre avec celles de l'Église elle-même.

L'Église remplit sa mission de salut et de sanctification par l'organe de sa hiérarchie divinement instituée ; celle-ci lui est essentielle et elle a la promesse formelle de la perpétuité. Mais, chaque fois qu'en face de nécessités nouvelles il y a des initiatives importantes à prendre, chaque fois qu'il y a des entreprises dangereuses à tenter, on voit surgir, à côté de la hiérarchie, comme un soutien providentiel qui lui est donné, une institution libre qui va briser le cadre de la vie ordinaire de l'Église, qui en étendra

le domaine, élargira l'horizon, fortifiera la vie intime, au besoin même la régénérera en lui infusant un sang nouveau. Ce phénomène se reproduit périodiquement depuis le IVe siècle jusqu'à l'époque moderne.

Quand le Christianisme, traqué pendant trois siècles, monte sur le trône des Césars avec Constantin, la liberté, la paix, la prospérité risquent d'énerver les fidèles que les persécutions sanglantes tenaient en éveil ; où l'Église va-t-elle retrouver l'héroïsme qui a fait sa force jusque-là ? Dans les solitudes de l'Égypte et de la Palestine, où des martyrs d'un autre genre s'exercent aux combats du Seigneur. Quand l'hérésie menace d'altérer la pureté de la foi, où va-t-elle trouver ses plus intrépides défenseurs ? De grands évêques sortis du cloître se lèvent pour sauver l'orthodoxie, appuyés sur les monastères qui, aux IVe et Ve siècles, se fondent sur tous les points de l'Empire.

L'Empire romain s'écroule sous la poussée des barbares qui foulent son sol ; qui va gagner à l'Église romaine ces fiers conquérants, d'autant plus redoutables que l'hérésie menace de vicier l'origine de leurs nouveaux royaumes ? C'est l'ordre monastique, qu'un pape, sorti de ses rangs, Grégoire le Grand, lance à la conquête de ce monde nouveau. Qui va transmettre à ces peuples, avec la foi qui sauve, les meilleurs procédés de culture, les lettres et les arts qui sont la condition nécessaire de toute vraie civilisation ? Ce sont ces moines agriculteurs, instituteurs, lettrés et artistes, en même temps qu'apôtres, qui du VIIe au XIIIe siècle feront l'Europe chrétienne, précurseurs de ces autres apôtres qui, du XIIIe siècle à nos jours, portent le flambeau de

l'Évangile à travers les cinq parties du monde.

La liberté de l'Église est en jeu au XI[e] siècle, en même temps que la pureté de sa discipline ; qui va briser ses chaînes et lui rendre sa vigueur et son éclat ? Marchant énergiquement dans la voie tracée par ses prédécesseurs immédiats, Grégoire VII se lève, entouré d'une armée de moines et d'évêques sortis des cloîtres ; qu'ils viennent de Camaldule, de Lorraine, de Cluny ou d'Hirsau, un même esprit les anime : l'amour du Christ et la volonté ferme de revendiquer et de reconquérir la liberté de son Église.

L'Islam est une menace perpétuelle pour la Chrétienté européenne, où il a pris pied en Espagne ; il faut le combattre en Orient et lui reprendre le sol sacré foulé par les pieds du Sauveur. Qui va lancer la Chrétienté occidentale à l'assaut du Croissant et reconquérir le tombeau du Christ ? Un moine, Urbain II, lève l'étendard de la Croisade ; un autre moine, S. Bernard, sera l'apôtre de ces expéditions lointaines, dont l'idée se fait jour dans la politique des papes depuis Léon IX et Grégoire VII, aussi soucieux de soustraire à l'influence de l'église schismatique de Bysance les églises dissidentes d'Orient et le protectorat des Lieux-Saints, que d'enlever aux Musulmans la souveraineté sur des terres chrétiennes.

La lutte va maintenant se porter sur un autre terrain, celui des idées ; qui va défendre la foi attaquée par les redoutables hérésies des Vaudois et des Albigeois, et arrêter un mouvement qui menace d'entraîner la catholicité continentale ? Dieu suscite deux grands ordres, celui de S. François et celui de

S. Dominique ; c'est de leur sein que vont sortir des légions de missionnaires et les maîtres de la scolastique.

Luther fait écho aux révoltes de Wiclef et de Jean Huss ; il s'insurge contre l'autorité de l'Église, il enlève à Rome des millions de fidèles. A qui va revenir l'honneur d'endiguer le torrent dévastateur de l'hérésie protestante ? Tandis que le Concile de Trente pose les bases de la réforme catholique, rend aux anciens ordres religieux une vigueur nouvelle, y suscite des défenseurs de la foi, la Société de Jésus se groupe autour d'Ignace de Loyola, et les flots envahisseurs de l'hérésie reculent, et l'Église reconquiert une partie du terrain qu'elle avait perdu. De nouveau, la lutte va se porter sur le terrain des idées. Le Protestantisme a nié la tradition ; où l'Église va-t-elle trouver les moyens de se défendre et de mettre en lumière les preuves positives de sa mission divine ? A côté des grandes universités catholiques de Paris, de Cologne, de Louvain, de Douai, pour ne citer que celles qui exercèrent une influence directe sur notre pays, diverses corporations religieuses, telles que les Jésuites et les Oratoriens, provoquent un nouvel essor de la science ecclésiastique. Mais ce sont surtout des moines qui recueilleront dans la poussière des bibliothèques les œuvres des Pères de l'Église, approfondiront l'histoire du passé, et donneront au monde savant ces magnifiques ouvrages qui ont immortalisé le nom des Bénédictins de Saint-Maur, et qui sont encore à la base de l'érudition moderne, si fière pourtant de ses conquêtes.

Des misères de tous genres réclament une organi-

sation de la charité plus souple, plus vaste, plus variée qu'aux siècles précédents ; S. Vincent de Paul crée ces merveilles de dévouement, que nous admirons dans les familles religieuses qui, de près ou de loin, se réclament de la paternité spirituelle du grand apôtre de la charité.

La tourmente révolutionnaire passe sur le monde, emportant nombre d'institutions séculaires ; il faut relever les ruines amoncelées de toutes parts, gagner au Christ les terres nouvelles d'au delà de l'Océan que le vieux monde envahit par esprit de lucre ; l'Église a besoin de missionnaires. Les sociétés religieuses se multiplient, et chacune d'elles s'efforce de faire face à des besoins multiples et variés, qui réclament sans cesse de nouvelles forces.

Si l'on n'envisageait que le seul point de vue pratique, notre formation chrétienne et catholique, il y aurait déjà un intérêt majeur à connaître les origines et le développement de l'état religieux à travers les siècles. Mais, même abstraction faite de ce point de vue, je crois pouvoir affirmer que l'exposé des grandes manifestations de la vie monastique dans le passé, est une des pages les plus intéressantes de l'histoire de l'Église et de celle de la civilisation. L'histoire des ordres religieux a, depuis un certain nombre d'années, vivement intéressé le monde protestant en Angleterre et en Allemagne. L'Angleterre avait un intérêt immédiat à connaître l'état réel des grandes institutions supprimées par Henri VIII, et à justifier ou à condamner les raisons invoquées pour cette suppression. L'Allemagne s'est attachée davantage au problème des origines monastiques, a multiplié les travaux sur les relations des monastères

avec l'Empire et la Papauté, examiné de plus près leur rôle religieux et social. L'histoire économique des anciens monastères est étudiée avec une ampleur et une extension qu'on n'avait pas connues jusqu'ici en Angleterre, en France, en Belgique, en Italie, aussi bien qu'en Allemagne.

La divergence des points de vue entre catholiques et protestants sur la légitimité de la vie religieuse dans l'Église chrétienne et sur les origines évangéliques du monachisme, explique l'intérêt qui s'est attaché à l'examen de ces questions, auxquelles les discussions sur la vie, la doctrine et les attaques de Luther ont, semble-t-il, pendant quelque temps donné un nouveau relief. Le rôle des ordres religieux à travers les siècles est tellement important, qu'il est impossible de faire abstraction de leur histoire dans l'étude de la plupart des phénomènes historiques du passé. Il n'est donc pas étonnant que le chef actuel de la théologie libérale en Allemagne ait déclaré que l'histoire du monachisme était extrêmement utile même pour des protestants.

Le travail que je publie est substantiellement le texte de conférences données pendant l'hiver de 1911-1912 à l' « Extension Universitaire pour Dames », annexée à l'Institut de la Sainte-Famille, rue Guimard, à Bruxelles. Leur but était d'exposer, dans ses grandes lignes, l'histoire de l'ordre bénédictin durant le haut moyen-âge, en la rattachant aux origines de la vie religieuse et aux grandes manifestations de cette vie jusqu'au XII[e] siècle. De divers côtés on manifesta le désir de voir publier ces conférences.

Il semblait qu'un rapide aperçu de l'histoire mo-

nastique, et plus particulièrement de celle de la famille bénédictine pendant les six premiers siècles de son existence, esquissé dans une série de tableaux synthétiques, pouvait offrir un intérêt réel. Les livres, de nos jours, n'ont pas longue vie, et l'expérience est là pour montrer qu'il faut souvent rafraîchir les mémoires. Ce livre aura le sort de ses devanciers, mais s'il atteint son but du moment, il aura rempli sa mission. Il n'est pas une œuvre d'érudition mais de vulgarisation. J'ai cependant la conviction que mon exposé est le résultat d'une étude sérieuse de la littérature du sujet, si variée et si abondante, surtout depuis une trentaine d'années.

M'adressant au grand public, je n'avais pas cru, lors de la première édition parue en 1912, devoir encombrer les pages de références qui justifieraient chacune de mes assertions. Il m'avait semblé préférable, pour la plus grande facilité du lecteur, de donner le texte seul et de rejeter les notes à la suite de chaque conférence. J'ai cru devoir maintenir ce point de vue. Les références étaient plutôt sobres ; exception était faite pour la troisième conférence, en raison de la variété même des questions qui y étaient soulevées et qui réclamaient des preuves positives, spécialement pour quelques citations dont le contrôle eût exigé des recherches longues et difficiles.

L'intérêt que le public a pris à ce petit travail, dont deux éditions ont été rapidement épuisées, m'a engagé à le soumettre à une revision et, pour déférer au désir qui m'en a été exprimé de la part de membres de l'enseignement, j'ai cru devoir compléter l'annotation et la mettre au point des recherches les plus récentes. La bibliographie, sans viser à être

complète, est cependant assez abondante, et renseigne tous les ouvrages qu'il est utile de consulter pour contrôler et compléter mon exposé.

Abbaye de Maredsous, en la fête de S. Benoît, 21 mars 1924.

I

LES ORIGINES DU MONACHISME

I. Les prétendues origines exotiques du monachisme : Les reclus de Sérapis, la philosophie grecque, les monastères indiens, les Esséniens et les Thérapeutes.
II. Origine chrétienne des conseils évangéliques et principes de la perfection chrétienne.
III. L'ascétisme aux temps apostoliques, durant les trois premiers siècles ; les solitaires d'Égypte, groupements sous un même supérieur (type antonien), dans une même enceinte (cénobitisme pachomien), propagation du monachisme en Asie, Afrique, Europe avant S. Benoît.

I

En 1877, un professeur de l'université de Breslau, Weingarten, publiait une étude qui fit sensation : *L'origine du monachisme*. Elle contredisait la thèse catholique de l'origine évangélique de l'état religieux, et renversait les idées traditionnelles sur les premières manifestations de la vie érémitique et du cénobitisme. Les sources de l'histoire du monachisme primitif, telles que la vie de S. Antoine par S. Athanase, celles de S. Paul de Thèbes et de S. Hilarion, n'étaient, d'après lui, que de purs romans historiques à tendances apologétiques, des falsifications tardives, destinées à voiler les origines païennes ou juives d'une institution chrétienne, qui se réclamait faussement du Christ et de la tradition des premiers siècles [1].

Établissons nettement les données du problème.

La vie monastique est l'expression sociale des aspirations religieuses d'un groupement d'hommes qui professent les mêmes idées et veulent atteindre un même but. L'aspiration d'une âme vers Dieu, en vue de se rapprocher de lui et de s'unir à lui par une série de moyens appropriés à ce but, constitue ce que l'on appelle l'ascétisme. L'ascétisme est de tous les temps, de tous les pays ; il est universel comme la religion.

L'ascétisme est individuel ; le monachisme est social. L'ascétisme se présente sous diverses formes dans les différentes religions ; dans plusieurs il aboutit au monachisme. La tradition catholique déclare que le monachisme, évolution sociale de l'ascétisme individuel des premiers temps de l'Église, et qui est, comme lui, la mise en pratique des conseils évangéliques, a sa racine dans l'Évangile, puisque sa raison d'être, c'est l'imitation aussi parfaite que possible de la vie du Christ par l'abnégation de soi-même dans le service de Dieu et du prochain pour l'amour de Dieu. La vie monastique n'est pas, comme l'a dit Harnack, *la* vie chrétienne, comme si elle était le seul idéal, la seule perfection de la vie chrétienne [2]. Non, mais la tradition chrétienne, dès les temps apostoliques, et Harnack lui-même admet ce fait, connaît une double classe de fidèles, dont les uns suivent les préceptes du Christ dans la vie de famille ou des affaires, et les autres se vouent entièrement au service du Seigneur et de l'Église. La tradition catholique se justifie-t-elle par l'histoire, à plus forte raison par l'Évangile ?

Le Protestantisme — je ne parle pas de la portion

ritualiste de l'Anglicanisme ou de quelques individualités en Allemagne — le Protestantisme n'admet pas l'état religieux [3]. Luther avait ses raisons pour jeter le froc et pour combattre les vœux monastiques. On sait maintenant ce que valent ses attaques virulentes, depuis que le P. Denifle a soumis à une critique pénétrante le triste pamphlet du réformateur de Wittenberg contre les vœux de religion. Le Protestantisme étant, par essence, individualiste, puisqu'il n'admet d'autre autorité doctrinale que la Bible interprétée par l'individu, peut produire des ascètes, des piétistes, des diaconesses, mais non des moines et des religieuses, car cela supposerait l'existence sociale d'un groupe de personnes partageant les mêmes idées, adoptant la même discipline basée sur une même foi, conditions essentielles pour toute institution religieuse qui veut vivre et durer [4].

La critique protestante alla plus loin et voulut rejeter, au nom de l'histoire, l'origine chrétienne du monachisme catholique. Elle lui trouva des origines exotiques, étrangères à l'inspiration surnaturelle dont celui-ci se réclamait, et elle le traita comme une déviation de l'Évangile. On lui chercha successivement des ancêtres, des modèles dans le paganisme, dans le judaïsme, dans le boudhisme, voire même dans le druidisme. Ce fut un vrai tournoi d'érudition et de sophistique ; on s'y porta des coups nombreux et violents. Cette lutte regrettable eut cependant une heureuse conséquence, celle de provoquer une étude approfondie des origines du monachisme et des sources de son histoire. A l'heure présente, il en est de ces origines et de ces sources, comme du Canon de nos Livres saints ; la critique a fait volte face et

donné un vigoureux coup de barre dans le sens traditionnel [5].

Passons rapidement en revue les diverses hypothèses émises sur les origines païennes du monachisme. Les reclus du Sérapeum de Memphis, les mystiques du néoplatonisme, les moines boudhistes, les corporations druidiques, tels sont les prétendus devanciers des moines chrétiens.

Et d'abord les reclus de Memphis.

Les papyrus trouvés à Memphis ont révélé l'existence d'une catégorie d'hommes habitant le temple de Sérapis, portant le nom de κάτοχοι et qu'on ne peut confondre avec les prêtres ; ce sont généralement de pauvres gens. Dans l'ancienne littérature, le mot κάτοχος a un sens précis, celui de possédé, inspiré par Dieu. Reuvens crut devoir écarter ce sens à propos des κάτοχοι de Memphis et lui substituer celui de reclus, mais l'idée ne lui vint pas d'en faire des moines [6]. Ce fut Brunet de Presle qui proposa cette identification [7]. Weingarten alla plus loin. Constatant que S. Pachôme avait habité quelque temps un temple de Sérapis et croyant qu'il lui avait été attaché, il fit dériver l'institution monastique des reclus de ce dieu. En étudiant de près les textes, on dut en rabattre beaucoup des prétendus reclus de Memphis et de leur vie pénitente. On arriva à établir que les κάτοχοι étaient des personnes qui se rendaient au sanctuaire de Sérapis pour en recevoir l'incubation, soit à l'effet d'obtenir une réponse du dieu, soit pour y chercher la guérison pour elles-mêmes ou pour d'autres. Ce dernier cas devait être assez fréquent ; il amena l'établissement d'une catégorie de remplaçants, qui faisaient de

ce service une profession lucrative. Dans l'opinion publique, ces personnes passaient pour être possédées, inspirées par la divinité ; elles vivaient dans l'intérieur du sanctuaire, touchaient certains revenus et n'avaient, pendant le temps indéterminé que durait la κάτοχή que certains rapports limités avec les gens du dehors.Il n'est pas question dans les textes de clôture inviolable, ni d'un service de Dieu en vue d'une plus grande perfection morale, ni d'une purification intérieure. D'ailleurs, le nombre de cette sorte de reclus était très limité, six ou sept à Memphis. Quant à S. Pachôme, on montra qu'à l'époque où il songeait à se faire chrétien, il avait simplement habité un temple ruiné de Sérapis à Schénésit. C'est donc à tort que Weingarten le rattachait aux reclus de Memphis, et, par lui, le cénobitisme à une ancienne institution païenne [8]. Si cette théorie était vraie, on pourrait établir quelque rapprochement entre les deux institutions : on retrouverait au fond une même idée, celle de la consécration personnelle au service de Dieu par un vœu. Le recours à la divinité dans les difficultés de la vie, même l'idée de la substitution à autrui, qui n'est qu'une forme particulière de la prière, est de tous les temps et de toutes les religions. Mais c'était encore trop concéder à l'hypothèse. Un examen plus détaillé de papyrus démotiques a conduit à des conclusions toutes différentes. On a constaté des traces de κάτοχή dans d'autres temples que celui de Memphis. Il s'agit tout simplement d'un emprisonnement comme punition ou comme prévention pour dettes, pendant lequel les prisonniers devaient soigner eux-mêmes pour leur entretien. Les hypothèses succèdent aux hypothèses,

et l'on est encore loin d'avoir fait la lumière sur ce phénomène ou cette institution [9].

Fut-on plus heureux en cherchant les ancêtres des moines chrétiens dans la philosophie grecque ? Il se rencontre, sans doute, dans cette philosophie, plus particulièrement à son déclin, une série de manifestations ascétiques qu'on ne peut faire dériver des religions indiennes. Certaines prescriptions de l'école pythagoricienne relatives à l'abstinence, au silence, à des examens de conscience montrent qu'il y avait là un effort vers une purification intérieure. Le végétarisme d'Empédocle est peut-être fondé plutôt sur l'idée de métempsychose que sur un principe d'abstinence. Les cyniques avec leur mépris des choses de ce monde, Platon avec son spiritualisme, Plotin avec sa contemplation de la divinité, les stoïciens avec leur indifférence pour les biens temporels et la souffrance, offrent des traits communs avec certaines manifestations de la vie monastique [10]. Mais une influence des idées chrétiennes sur la philosophie grecque aux IIe et IIIe siècles semble bien un fait aujourd'hui admis, et l'idée ne viendra à personne de considérer comme un précurseur des ascètes chrétiens ce Pérégrinus Protée, type du cynique, qui termina sa vie d'acteur par un suicide en public. Dans toutes ces manifestations isolées, il n'y a que des efforts individuels pour atteindre, dans la sphère de la loi naturelle, à une perfection morale plus élevée. Il y a assurément une aspiration latente vers une religion plus intellectuelle, où l'on trouverait la clef des grands mystères qui inquiètent les intelligences, mais il n'y a de doctrine nettement formulée que dans le christianisme, et c'est lui qui

saisira un jour les âmes assoiffées de vérité [11].

L'Inde serait-elle le berceau du monachisme ? Le brahmanisme, comme le boudhisme, a ses moines. Certains auteurs les croient postérieurs au monachisme chrétien ; admettons qu'ils lui sont antérieurs. Y a-t-il entre eux un lien historique ? Aucun. Si les communautés hindoues offrent des analogies frappantes avec celles du monde chrétien, la raison en est simple ; toute société organisée exige des chefs et des règles, et, si cette société est de sa nature religieuse, elle réclame en outre un ensemble d'exercices et d'observances religieuses. Le monachisme boudhique est encore florissant, puisqu'il constitue comme l'ossature de la religion dans les Indes. Il a son origine dans la croyance à la vanité de toutes choses, dans l'extrême difficulté de faire son salut dans le monde, dans le désir d'éviter un roulement indéfini dans le cercle des renaissances. Le boudhisme ignore les vœux, puisqu'il ne connaît pas l'idée d'un Dieu personnel. Le moine boudhiste ne cherche qu'une chose, la science du salut, et celle-ci est simple : savoir mourir. La sainteté réside dans l'anéantissement le plus complet des facultés, dans la victoire sur la souffrance ; le nirvanâ, s'il consiste apparemment à ne rien faire, à se résigner, a cependant quelque chose de positif ; il est la plus haute réalité, c'est la sphère de l'immortel et de l'éternel. Certes, il n'est pas donné à tous de trouver le lien logique des conceptions dogmatiques hindoues et de tirer de prémisses nihilistiques et athées des conclusions pratiques qui organisent la vie de dévotion et de charité, une sorte de communion des saints, qui aboutit à créer une école d'humilité, de zèle, de

charité, de sacrifice en vue de la rédemption de ses frères. C'est le boudhisme intellectuel et raffiné. Pour le plus grand nombre ce travail n'exige pas de connaissances spéciales, pas d'action ; et, dans bien des cas, cette méditation, assez creuse, doit entraîner l'oisiveté et parfois un certain abrutissement. Il n'y a pas plus de rapport entre ce monachisme et le monachisme chrétien qu'entre les *sutras* et l'Évangile. Le seul lien commun qu'on puisse trouver entr'eux, c'est le renoncement au monde ; encore les motifs qui l'inspirent sont-ils bien différents. L'union avec Dieu dans la charité par l'imitation du Christ, tel est le but du monachisme chrétien, lequel, en vertu du principe vital de la charité, a donné naissance à une efflorescence d'œuvres de tous genres. Le monachisme boudhiste ne connaît pas l'idée d'un Dieu créateur, de la grâce divine, de la nécessité de la prière ; son but, c'est la suppression de la douleur, donc pas de travail, repos dans l'inaction, contemplation stérile, état qui peut s'allier avec l'égoïsme le plus complet, avec la perversité la plus grande, avec l'exaltation la plus extravagante [12].

Je ne m'arrêterai pas à l'idée d'établir un rapprochement entre le monachisme et le druidisme. La tentative faite par Alexandre Bertrand de prouver l'existence de communautés druidiques rattachées par je ne sais quel lien à Orphée et à des confréries pythagoriciennes, a été prise pour ce qu'elle valait, une mystification [13].

Tout autre se présenterait, à première vue, l'hypothèse d'une origine judaïque, la Loi nouvelle n'étant que le complément, la continuation et l'achèvement de la Loi ancienne. Et, en effet, il se rencontre, au

cours de l'histoire du peuple juif, trois manifestations de vie ascétique qui méritent de retenir l'attention : le naziréat, l'essénisme, le thérapeutisme.

Le naziréat (*nazir*, consacré à Dieu) était un vœu temporaire ou perpétuel de s'abstenir de toute boisson enivrante, de maintenir sa chevelure intégrale, de se préserver de toute impureté légale [14]. Ce rite, antérieur à Moïse, a été pratiqué par Samson, Samuel, S. Jean-Baptiste, S. Jacques le Mineur. Toutefois il n'y a pas de parallélisme à établir entre cet état et le monachisme, car le naziréen ne se séparait pas du reste du peuple ; il se soumettait simplement à certaines pratiques imposées aux prêtres.

Les Esséniens [15] au contraire, connus par Philon, Josèphe et Pline l'Ancien, formaient des communautés ascétiques bien organisées. On les rencontre près d'Hébron dans la seconde moitié du deuxième siècle avant Jésus-Christ. Chez eux, comme plus tard chez les moines chrétiens, on trouve la communauté des biens, le travail et la prière réglementés, un vêtement distinctif, un noviciat, le célibat, la subordination à des chefs, des efforts continus vers la perfection morale. Les ressemblances sont frappantes ; elles s'expliquent par la similitude des mêmes aspirations bien que dans des milieux très différents. Ce fut un communisme passager, peut-être d'une secte judéo-hellénique, sans lien de continuité avec les manifestations de la vie religieuse au sein du Christianisme [16].

Il en fut de même des Thérapeutes. Ceux-ci ne nous sont connus que par un traité : *De la vie contemplative,* attribué à Philon, et qui a donné lieu à

de longues et vives discussions. On a cru voir dans ce traité une œuvre tardive dans laquelle on aurait tracé, sous le nom de Philon, un tableau de la vie monastique chrétienne dissimulée sous des apparences juives, afin de donner des ancêtres aux moines chrétiens.

Nous admettons que le traité est bien de Philon et qu'il est question, non comme l'a cru Eusèbe de Césarée au IVe siècle, de chrétiens judaïsants de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc, mais d'ascètes juifs. Ceux-ci mènent une vie commune dans la retraite, occupés à servir Dieu et à guérir leurs passions, suivant l'étymologie du mot grec *therapeuein ;* ils ont des prières communes et des assemblées périodiques. Le silence de l'histoire sur cette manifestation ascétique indique assez qu'elle fut localisée et de courte durée : une réunion d'ascètes aussi intellectuels, aussi distingués de ton et de manières, n'avait pas de chance de durer ; encore peut-on se demander si ce phénomène fut bien une réalité, ou simplement un idéal rêvé par un juif hellénisant et proposé à l'admiration du monde grec [17].

Conclusion : il y a dans le paganisme et dans le judaïsme des manifestations ascétiques ; il s'y rencontra même une sorte d'institutions monastiques. Mais entre elles et le monachisme chrétien il n'y a pas de lien de dépendance, d'imitation ou de continuité ; la raison formelle de leur existence est différente.

Nous rentrons maintenant dans le domaine de l'histoire de l'Église ; il nous faut établir que le monachisme chrétien est une émanation de l'Évangile.

II

Le Christianisme est la religion fondée sur le fait que l'humanité coupable envers Dieu a été rachetée sur la croix par la mort d'un Homme-Dieu. La vie chrétienne consiste dans l'acceptation des vérités prêchées par le Christ et dans la pratique de deux grands commandements, l'amour de Dieu et celui du prochain (Luc x, 27-28). Le modèle de cette vie, c'est le Christ lui-même. La reproduction de ce modèle, de cet unique idéal imposé à tous les chrétiens, s'opère par l'imitation aussi parfaite que possible de la vie du Christ. Appelés par Dieu à la vie surnaturelle, nous avons reçu cette nouvelle vie dans le baptême, vie de la grâce qui nous fait participer à la vie divine en vertu des mérites de Jésus-Christ. Cause méritoire de notre sanctification, le Christ en est aussi la cause exemplaire et vitale. « Si quelqu'un est en Jésus-Christ, il est une créature nouvelle » (II Cor. v, 17), « car nous sommes l'ouvrage de Dieu, ayant été créés dans le Christ Jésus pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées afin que nous y marchions » (Ephes. II, 10). Nous ne formons plus qu'un même corps : « Le Christ est la tête de l'Église » (Ephes. v, 23) ; « nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os » (Eph. v, 30). C'est en vertu de ce principe que S. Paul a pu dire : « Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi » (Gal. II, 20), et qu'il tire la conséquence de ce principe : « Ayez en vous les sentiments qu'avait en lui le Christ Jésus » (Phil. II, 5), c'est-à-dire que si nous avons en nous le principe d'une vie surnaturelle, spirituelle et divine, il

faut que nos œuvres extérieures en procèdent et en portent le caractère : « vivre par l'esprit, marcher par l'esprit » (Gal. v, 25). Dépouiller le vieil homme et revêtir l'homme nouveau « à l'image de celui qui l'a créé » (Col. III, 9-10), en d'autres termes « revêtir Jésus-Christ » (Rom. XIII, 14), voilà le but à atteindre ; il n'est autre que l'imitation du Christ, laquelle constitue la perfection chrétienne.

Or, quel est le principe de la vie du Christ, le caractère dominant dans son existence terrestre, sinon l'obéissance et le sacrifice ? Depuis la crèche jusqu'au Calvaire, le Christ a souffert ; il a souffert la mort de la croix et ainsi il est entré dans sa gloire (Luc. XXIV, 26). Le chrétien doit participer aux souffrances de son chef pour avoir part à sa gloire. C'est la doctrine du Christ, qui présente la vie selon l'Évangile sous la forme d'une croix : « Qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi » (Math. x, 38) ; « si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il porte sa croix et me suive » (Math. XVI, 24). C'est une croix de chaque jour (Luc. IX, 23), et c'est la condition essentielle pour être reconnu comme disciple du Christ : « qui ne porte point sa croix et ne me suit point, ne peut être mon disciple » (Luc. XIV, 27). Tout notre travail consiste à marcher sur les traces du Christ, à en reproduire les traits, pour renaître, après le baptême de la passion, en l'homme nouveau de la résurrection (I Pet. III, 21).

La mort du Christ a tué le péché ; par le baptême nous avons été ensevelis dans la mort du Christ, par conséquent nous sommes morts au péché (Rom. VI, 3-4), nous avons revêtu le Christ (Gal. III, 27), qui

est l'homme nouveau (Eph. IV, 24). C'est tout un travail de rénovation qui doit s'opérer en nous par la mort incessante aux convoitises du péché (Rom. VI, 12), par l'acquisition des vertus du Christ (Col. III, 12), travail continu qui aboutit à produire dans l'âme la charité « qui est le lien de la perfection » (Col. III, 14).

Le travail de la perfection chrétienne est donc double. Pour former le Christ en nous (Gal. IV, 19), il faut d'abord dépouiller le vieil homme, c'est-à-dire l'homme soumis à la domination de la concupiscence, suite du péché originel ; il faut ensuite revêtir l'homme nouveau par l'imitation des vertus du Christ.

Il y a en nous la lutte de la chair contre l'esprit, qui se manifeste dans la triple concupiscence « de la chair, des yeux, et de la superbe de la vie » (I Joh. II, 16). S. Paul en rend témoignage : « Je trouve, quand je veux faire le bien, cette loi (du péché), parce que le mal réside en moi ; je me complais dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit, et me captive sous la loi du péché, laquelle est dans mes membres » (Rom. VII, 21-23). Depuis le péché originel, l'intelligence ne perçoit plus les choses spirituelles avec la même clarté ; la volonté n'exerce plus une maîtrise absolue sur toutes les opérations de la partie sensitive de notre être ; il y a amoindrissement, diminution de forces morales en comparaison de l'état d'intégrité primitive. La grâce sanctifiante, conférée par le baptême, n'abolit pas la concupiscence, laquelle persiste en nous avant toute prévision de l'intelligence, avant et malgré

toute résistance de la volonté. Cette concupiscence, cet « aiguillon du péché » sollicite avec une force d'autant plus grande, qu'un manque de réserve, des chutes répétées, des habitudes plus ou moins invétérées diminuent encore l'énergie morale ou favorisent, en la fortifiant, l'inclination au mal. Il faut donc réduire, circonscrire l'action de la concupiscence, diriger notre volonté et notre intelligence vers le bien, les maintenir dans un état permanent de droiture. Il faut créer des habitudes opposées au mal, des habitudes permanentes qui ne sont autre chose que des vertus morales acquises ; or l'habitude ne s'acquiert que par des actes répétés [18].

Ce travail d'imitation du Christ dans l'amour de Dieu et du prochain, qui constitue *la perfection chrétienne,* est imposé à tous les chrétiens sans distinction. Ce n'est pas un conseil, c'est un *précepte,* le précepte de la charité, qui est la fin de toute moralité. L'idéal proposé, imposé à tous, peut être atteint de différentes manières ou dans un temps plus ou moins long, suivant que la grâce de Dieu prévient d'une façon particulière, que la volonté est plus forte et que les moyens sont mieux choisis. C'est ce choix qui établit une distinction entre le précepte et *les conseils.* Ceux-ci n'ont qu'un but : éloigner les obstacles qui s'opposent à l'action plus libre et plus facile, à l'intensité et à la continuité de la charité.

Dans l'Église, il s'est constitué un état qui par vœu embrasse les conseils, c'est l'état religieux. On l'appelle état de perfection, non pas qu'il soit considéré comme la perfection, mais parce qu'en y entrant on s'oblige à tendre d'une façon constante et irrévocable à la perfection. Mais, il faut le reconnaître, les

moyens extérieurs ne servent de rien sans la pureté et sans la force du sentiment intérieur de l'abandon de soi-même à Dieu. Plus cet abandon est intime et complet, et mieux se réalise et s'acquiert la perfection, tant chez l'homme du monde que chez le religieux. Ce sont deux vocations parallèles qui tendent vers un même but, toutes deux voulues par Dieu, ayant toutes deux les moyens de grâce nécessaires pour atteindre le salut éternel par l'imitation de la vie du Christ.

Dieu mène les âmes par différentes voies (I Cor. XII, 4) ; à chacune il a attribué sa mesure de grâce, et déterminé la limite de plénitude de l'âge du Christ à laquelle elle doit parvenir (Eph. IV, 13 ; I Cor. VII, 17).

La *loi chrétienne* étant une *loi de renoncement*, elle réclame des efforts sérieux et incessants ; plus le but proposé est élevé, plus nombreux et plus énergiques doivent être les moyens pour y parvenir. « Le royaume des cieux souffre violence » (Math. XI, 12) ; une couronne, un prix nous est offert, mais il faut le gagner : « Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans la lice courent tous, mais qu'un seul remporte le prix ? Courez donc de telle sorte que vous le remportiez. Tous ceux qui combattent dans l'arène s'abstiennent de toutes choses ; eux, pour recevoir une couronne corruptible, nous, une incorruptible » (I Cor. IX, 24-25). Cette parole de S. Paul indique le double aspect de la loi de perfection. Il ne s'agit plus seulement de défensive, mais d'offensive et de conquête. A côté de la vigilance perpétuelle, il y a des exercices répétés. Cet état de renoncement, cette continuité d'exercices porte le

nom d'*ascèse,* mot grec qui veut dire exercice.

On trouvera peut-être que je m'attarde trop longtemps dans des considérations d'ordre théologique, mais celles-ci m'ont paru nécessaires pour préciser la notion de la vie chrétienne, et distinguer les conseils des préceptes, afin de déterminer nettement le caractère de la vie ascétique, base et première forme de la vie religieuse. L'ascèse est la pratique du renoncement évangélique ; régularisée, canalisée, organisée, elle devint la vie monastique. L'évolution du monachisme comprend ainsi trois phases : l'ascétisme au sein de la communauté chrétienne, l'ascétisme dans la solitude ou l'anachorétisme, puis le cénobitisme.

Entendue dans le sens donné plus haut, l'ascèse se trouve dans l'Évangile. La loi de renoncement est une loi générale qui s'impose à tous, et pour tous on y trouve nettement indiqués les moyens de la pratiquer : vigilance continuelle sur soi-même, pour se préserver des chutes, unie à la prière (Math. XXVI, 41 ; Marc. XIII, 33-37 ; XIV, 38), renoncement à soi-même et à ses inclinations pour suivre le Christ (Math. X, 38-40 ; XVI, 24-26 ; Marc. VIII, 34 ; Luc. XIV, 27 ; Joh. XII, 25) ; jeûne (Math. VI, 16-18 ; IX, 14-15 ; XVII, 20 ; Marc. IX, 28).

En prêchant le renoncement à soi-même et au monde, le Christ avait montré l'idéal de l'Évangile. Il se rencontrerait des âmes généreuses qui embrasseraient avec avidité cet idéal. C'est à elles que s'adresse l'*appel spécial à une vie plus parfaite* dont on trouve les conditions dans l'Évangile : abdication des biens de la terre, virginité perpétuelle, abandon de la famille et sacrifice de la personne au profit de

la société chrétienne (Math. XIX, 16-21 ; VIII, 19-22 ; Luc. IX, 57-62). La pauvreté, la continence, le labeur apostolique ou l'exercice des œuvres de charité, voilà des formes bien nettes de l'ascétisme, auxquelles on peut joindre l'abstinence et le jeûne, qui ne sont pas prescrits dans l'Évangile, mais auxquels il est fait allusion (Math. VI, 16-18 ; XIX, 12 ; Luc. V, 33-35). Autant il est faux de prétendre que les religieux seuls imitent le Christ et que la vie chrétienne trouve sa seule expression véritable dans la « vie religieuse », autant il est illogique de se refuser à reconnaître dans les paroles du Christ les éléments constitutifs de la vie ascétique et religieuse. La discipline de l'Église ne s'est-elle pas organisée et développée au cours des siècles ? Pourquoi le courant ascétique n'aurait-il pu être canalisé ? « L'ascétisme, dit Mgr Batiffol, n'est pas un commandement de l'Évangile ; mais il suffit que l'Évangile révèle au monde l'éminente dignité des pauvres, le bonheur de donner par pure charité, la joie de tout quitter pour suivre Jésus, le crime du scandale et du regard mauvais, pour que la pauvreté volontaire, la virginité volontaire, l'ascétisme aient une raison d'être que l'Ancien Testament ne leur donna jamais. La croix du Sauveur, qui est un évangile aussi, fera le reste et inspirera les renoncements et les sacrifices dont la lettre de l'Évangile écrit ne contient pas le commandement. La vie sociale ne perdra rien à ces surérogations exceptionnelles qui sont le sel de la terre » [19].

C'est donc bien à tort que des écrivains protestants s'arrêtent davantage aux formes extérieures qu'on peut retrouver dans la philosophie grecque, la

gnose et dans les religions étrangères au christianisme, ainsi qu'aux effets d'ordre social que l'ascèse peut produire, plutôt qu'au principe générateur de l'ascèse chrétienne, qui est la grâce du Christ, Homme-Dieu, médiateur entre la Divinité et l'Humanité par son sacrifice. Ils n'ont pas davantage raison en distinguant l'ascèse évangélique de l'ascèse monastique, puisque celle-ci n'est que le développement naturel et l'organisation sociale de la première. Il y a énormément de nuances entre les différentes classes d'ascètes, nuances provenant des caractères, de l'éducation, du milieu, et ces nuances se retrouvent dans les grandes personnalités qui ont nom Ambroise, Jérôme, Augustin [20], aussi bien que dans les principaux représentants du monachisme oriental et latin ; mais pour expliquer les tendances ascétiques de ces grands docteurs, on a moins besoin de recourir à la Stoa et à la philosophie antique qu'à l'Évangile de l'Homme-Dieu, dont l'Église perpétue l'œuvre rédemptrice ici-bas.

III

L'ascétisme, fondé sur l'Évangile, a ses représentants dès l'âge apostolique. S. Paul est l'apôtre de la virginité volontaire (I Cor. VII, 25-40), dont l'Apocalypse renferme le plus magnifique éloge (XIV, 3-4) [21]. Les quatre filles de l'évangéliste Philippe (Act. XXI, 9), les « continents », dont parlent les premiers écrivains chrétiens : S. Clément de Rome, S. Ignace d'Antioche, S. Justin, Athénagore, Hermas, Minucius Félix ; les « ascètes », mentionnés par Clément d'Alexandrie, sont considérés comme la meilleure portion de l'Église. Dès la fin du IIIe siècle,

comme en témoignent les deux lettres « aux Vierges », faussement attribuées à S. Clément de Rome, les ascètes constituent en Syrie et en Palestine une classe nettement organisée, vivant au sein des communautés chrétiennes, sans signe distinctif apparent, mais parfaitement connue des autorités et des fidèles. Leur vie, comme celle des vierges [22], est une vie de retraite, de prière et de travail en faveur du prochain.

Cet éloignement du monde devait avec le temps amener les ascètes à se rapprocher les uns des autres, et les vierges, de leur côté, à constituer des groupements distincts. Clément d'Alexandrie loue la vie commune des « gnostiques », c'est-à-dire des chrétiens qui tendent à la perfection. Épiphane signale une congrégation d'ascètes établis en Égypte par Hiérakas à la fin du IIIe siècle, mais ce fait doit être exceptionnel, car S. Athanase, en parlant des ascètes de son temps, dit qu'ils vivaient isolément, non loin de leurs villages. Pour les vierges, au contraire, l'existence de *Parthénons* est attestée par S. Athanase dès la fin du IIIe siècle, et cette institution devint générale au IVe.

Dans la seconde moitié du IIIe siècle, on voit des ascètes se séparer des communautés chrétiennes et se retirer dans la solitude. C'est une première étape dans l'évolution de l'ascétisme vers la forme sociale du monachisme. Ce mouvement fut accentué lors des persécutions de Dèce et de Valérien. Paul de Thèbes (c. 234-347) serait le premier qui aurait inauguré la vie érémitique [23]. Le type le plus remarquable des anachorètes ou solitaires reste toujours S. Antoine.

La critique rationaliste et protestante s'est acharnée sur les sources de l'histoire des solitaires d'Égypte ; à l'heure présente, on est fixé sur la nature des principaux documents de cette histoire. La vie de S. Antoine par S. Athanase reste, malgré ses tendances, un document historique ; on reconnaît l'importance des récits de Rufin, de Pallade, de Cassien, encore que leurs récits et les discours qu'ils rapportent doivent être rapprochés des sources où ils ont puisé, et l'on cherche à retrouver, pour en fixer la portée, les sources des *Apophtegmata* ou recueils d'histoires et anecdotes sur les moines égyptiens. Assurément il faut de la prudence dans l'emploi de ces sources, où fleurit le merveilleux ; ce n'est pas toutefois une raison pour leur dénier toute créance [24].

S. Antoine a été l'organisateur de l'anachorétisme. La sainteté de sa vie, la pureté de sa doctrine, l'urbanité de ses manières, sa longue expérience de la vie religieuse avaient attiré autour de lui de nombreux disciples. C'est le type du moine laborieux, dévoué au bien de l'Église, au salut du prochain, respectueux des autorités ecclésiastiques. Son enseignement, basé sur l'observation psychologique, témoigne d'une haute sagesse pratique, et telle fut l'excellence de cette doctrine profonde et large à la fois, que l'ascèse catholique n'a cessé depuis lors de s'abreuver largement à cette source toujours fraîche. En groupant sous sa direction les solitaires, S. Antoine posait les premiers jalons de la vie commune. C'est à tort qu'on se représente ces solitaires d'Égypte comme entièrement séparés de leurs semblables et éloignés de toute église, bien qu'il ait pu

s'y rencontrer des solitaires vivant isolés de leurs frères pendant un temps plus ou moins long, comme le fit encore S. Benoît à la fin du Ve siècle. Non, les solitaires se réunissent à l'église les samedis et dimanches pour les synaxes, pour la célébration des saints mystères et la participation aux sacrements ; ils reçoivent des instructions communes. Ceux de la Basse-Égypte, à l'ouest du Delta, vers le désert de Lybie, sont groupés en cinquante « tabernacles » avec administration centrale. Même les solitaires des Kellies, répandus plus loin encore dans une région déserte, ont leurs réunions aux jours de synaxes, et l'on trouve parmi eux des maîtres de premier ordre, tels que les deux Macaire [25] et Evagre du Pont [26]. Il en est de même au Sinaï, où, au début du Ve siècle, on signale un maître distingué de la vie spirituelle, S. Nil [27], personnalité un peu mystérieuse sur laquelle la pleine lumière n'est pas encore faite [28]. Du moment où les cellules se rapprocheront auprès de l'église, que l'organisation du travail et du régime alimentaire sera plus centralisée, on aura franchi une seconde étape.

Ce fut l'œuvre de S. Pachôme, solitaire de la Haute-Thébaïde [29]. Il lui suffit de réunir les bâtiments déjà existants dans un même mur d'enceinte pour créer le « *cœnobion* ». Ce jour-là, la vie érémitique se transforma en vie monastique ; la cellule fit place au monastère. L'expérience lui avait fait reconnaître les dangers de la vie solitaire pour les âmes faibles ou pour les débutants. La vie commune lui parut offrir plus de garanties et de facilités pour le grand nombre. Il tempéra donc les austérités, mais renforça le principe d'autorité. C'était une innova-

tion ; elle fut discutée, critiquée, mais elle s'imposa. L'œuvre monastique de Pachôme se propagea rapidement : de nombreux monastères d'hommes et de femmes se créèrent ou adoptèrent sa règle. On constitua une congrégation, dont le centre, d'abord placé à Schénésit, fut transféré à Peboou ; elle avait son supérieur général, ses assemblées périodiques, son administration centrale. La vie intérieure, au point de vue du recrutement, de la formation des novices, de la liturgie et de l'administration économique, était parfaitement réglée. Le cénobitisme de S. Pachôme avait pour lui l'avenir. Il pourra subir des transformations, et l'Égypte nous en offre déjà une curieuse dans la fondation de Bgoul et de Schnoudi à Atripé, mais il était conçu avec une telle sagesse pratique, que les assises de son œuvre lui survivront et soutiendront tout l'édifice du monachisme à travers les siècles qui vont suivre. L'anachorétisme continuera de subsister, mais à l'état d'exception ; il sera généralement considéré comme le couronnement de la carrière religieuse des moines éprouvés par une longue expérience de la vie commune ; telle est la pensée de Schnoudi d'Atripé, telle est aussi celle de S. Benoît.

Le monachisme pachômien eut ses panégyristes : Rufin d'Aquilée (372), Pallade d'Héliopolis (388-400) [30], Jean Cassien (420) [31] ; S. Jérôme (347-419) en fit connaître les règles au monde latin [32]. Rien d'étonnant qu'avec de tels patrons il se soit rapidement et universellement propagé.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur la propagation de l'état monastique dans les divers pays de la chrétienté.

En Palestine, c'est S. Hilarion, qui, au retour d'Égypte, où il est allé visiter S. Antoine, embrasse la vie érémitique et forme des disciples. Le IVe siècle verra fleurir cette curieuse institution des « Monazontes » ou « apotactiques », dont l'auteur de la célèbre *Peregrinatio*, la vierge Éthérie, de la Galice ou du sud de la Gaule, nous a fait un tableau si curieux. Le cénobitisme y prendra racine ; les deux Mélanie et S. Jérôme fonderont des colonies latines à Jérusalem et à Bethléem, mais ces monastères latins n'auront qu'une existence éphémère et s'effaceront devant les créations grecques de S. Sabas, de S. Euthime, de S. Gérasime et du Sinaï [33].

En Mésopotamie et en Perse, domaine de l'Église syriaque, si, au milieu du IVe siècle, Aphraate ne connaît que les *B'nai Q'yâmâ*, les fils du pacte, ascètes des deux sexes vivant au sein des communautés chrétiennes, une tradition, qui date du VIIe siècle au plus tard, fait remonter à Mar Awgin, moine de Tabennisi et disciple de S. Pachôme, la fondation d'un monastère près de Nisibe. Les pays d'Edesse et d'Osrhoëne, visités par Ethérie, possèdent aussi des groupements d'ermites du type antonien ; S. Ephrem est bien de la parenté spirituelle d'Aphraate. Le VIe siècle sera témoin d'un grand développement du monachisme nestorien, lequel exerça une influence considérable sur le christianisme en Mésopotamie orientale et en Perse [34].

En Asie-Mineure, Eustathe, plus tard évêque de Sébaste, avait introduit les observances des moines d'Égypte et de Syrie. S. Basile, qui avait appris à le connaître, voulut à son tour visiter les principaux centres de vie monastique d'Égypte, de Mésopotamie

et de Syrie. Grâce à une étude attentive des diverses observances et à son expérience personnelle, S. Basile adapta les institutions monastiques aux besoins et aux exigences de son pays tout imprégné de la culture chrétienne ; il les rapprocha de la vie ecclésiastique et les mit au service de l'Église. L'ordonnance pachômienne est maintenue, perfectionnée et complétée. Les austérités sont tempérées ; la culture intellectuelle permet aux moines d'exercer une heureuse influence sur le monde qui les entoure, plus spécialement par l'enseignement donné aux enfants, par les retraites particulières que les séculiers sont autorisés à faire dans les monastères, et par les soins prodigués aux malades et aux nécessiteux. Par ses traités ascétiques et par les constitutions qu'il donna à ses fondations, S. Basile peut être considéré comme le patriarche du monachisme oriental, au même titre que S. Benoît le sera du monachisme occidental ; aujourd'hui encore, c'est de lui que se réclament des milliers de moines, surtout des Églises séparées [35].

L'Arménie, où le christianisme avait pénétré de deux côtés, par la Mésopotamie et par la Cappadoce, subit aussi au point de vue monastique l'influence de ces deux pays. Eustathe de Sébaste, le syrien Daniel, le catholicos Nersès y furent les organisateurs de l'état religieux, qui évolua bientôt dans le sens des règles basiliennes [36].

L'Afrique, où la profession de virginité était tenue en haute estime du temps de S. Cyprien, ne connut le monachisme qu'assez tard. S. Augustin, accusé par Pétilien d'avoir introduit ce genre de vie dans sa patrie, ne s'en défend pas [37]. Le grand

évêque d'Hippone, imitateur de S. Eusèbe de Verceil et de S. Martin de Tours, admet la possibilité d'unir la vie cléricale à la vie monastique. Il crée un monastère épiscopal, où l'évêque mène la vie commune avec des moines, dont plusieurs sont élevés à la cléricature et peuvent être chargés de la direction de paroisses. Des évêques sortis de ce milieu propagent cette institution, qu'on retrouvera dans l'Église celtique et dans une partie des évêchés érigés en Angleterre par les moines missionnaires venus de Rome. Au Ve siècle, le monachisme est répandu dans toute l'Afrique chrétienne.

A Rome, la vie ascétique ne semble pas avoir été beaucoup pratiquée avant la venue de S. Athanase, qui y fit connaître les observances d'Égypte et y provoqua dans les premières familles de la ville un grand mouvement en faveur de ce genre de vie. S. Jérôme devint bientôt le directeur spirituel des patriciennes gagnées à la vie religieuse. A la fin du IVe siècle et au commencement du Ve apparaissent les premiers monastères proprement dits, qui vont se multiplier auprès des basiliques et y assurer le service liturgique [38].

Dans le nord de l'Italie, on rencontre à Verceil cet intéressant monastère où les clercs de l'évêché mènent la vie commune sous la direction de S. Eusèbe. A Milan, S. Ambroise fonde un monastère d'hommes, que S. Augustin connut et dont il fait l'éloge. A Ravenne, S. Pierre Chrysologue semble aussi avoir uni les pratiques de la vie claustrale à l'exercice du ministère des âmes. Bologne et Vérone ont des monastères de vierges. La Campanie possède aussi des colonies monastiques à Nola près

du tombeau de S. Félix, à Naples, à Capoue [39].

Propagée en Gaule, d'abord à Trèves par S. Athanase, puis à Tours par S. Martin, la vie monastique fit de rapides progrès dans ce pays. Marmoutier près de Tours, Ligugé près de Poitiers, Rouen, la Morinie possèdent des chœurs de moines et de vierges dès le IVe siècle et au commencement du Ve. La Provence, sous l'impulsion de S. Honorat et de Jean Cassien, voit s'élever les grands monastères de Lérins et de Marseille, pépinières de saints moines et de savants évêques. S. Césaire d'Arles publie une règle pour les vierges, et son successeur, S. Aurélien, rédige aussi pour les monastères qu'il construit dans sa ville épiscopale une règle particulière. Les solitudes du Jura et des Alpes vont se peupler de monastères, parmi lesquels celui d'Agaune mérite de fixer l'attention [40].

En Espagne, la vie religieuse apparaît aussi tout d'abord sous la forme ascétique ; les conciles du IVe siècle parlent des vierges, et, à la fin de ce siècle, on constate l'existence de monastères des deux sexes. Malgré les luttes de l'élément séculier contre les réguliers, en dépit des troubles priscillianistes et des attaques de Vigilance de Calagurris, le monachisme jette de profondes racines chez les Visigoths et chez les Suèves de la péninsule ibérique, sous la tutelle directe de l'épiscopat [41].

La Bretagne, de son côté, à la suite de la mission de S. Germain d'Auxerre, voit s'élever des centres de vie monastique. Les grands monastères irlandais de Bangor et de Clonfert sont des foyers de vie religieuse et intellectuelle. Le monachisme celtique va se distinguer par sa force d'expansion et son

attrait vers l'apostolat sur le continent. Un jour viendra où ce monachisme breton se trouvera en présence du monachisme romain, et ce sera le concept de la catholicité qui prévaudra sur le particularisme national [42].

Ainsi, au Ve siècle, les institutions cénobitiques, sorties d'Égypte, sont répandues sur tous les points de l'Empire et se trouvent déjà en contact avec les barbares ; elles sont devenues une force morale et sociale. Les invasions peuvent passer sur elles comme les flots sur la grève et les submerger ; ces centres de vie religieuse et économique tiennent au sol par leurs possessions ; ils se relèvent ou renaissent sous une autre forme. L'idéal surnaturel est une sève pleine de vie qui circule à travers toute la chrétienté. Mais l'Église surveille ces enthousiasmes et elle les fait entrer dans des cadres disciplinés. Multiples et variées sont les manifestations de l'idéal religieux, nombreux aussi sont les efforts faits pour les réglementer. Les observances varient de pays à pays. L'Occident, où vont se rencontrer et fusionner les races latine et germanique, offre d'abord un mélange de règles et des essais de groupements provinciaux. L'heure approche où ces différentes règles vont se fondre dans l'uniformité du type bénédictin. S. Benoît n'a pas créé le monachisme ; il l'a adapté aux besoins de l'Occident latin. Le cachet de sa Règle, c'est la discrétion ; tout y est tempéré parce que tout y est pondéré. Avec lui le monachisme survit à la chute de l'Empire ; l'Église peut maintenant le prendre à son service et le lancer à la conquête du monde barbare.

NOTES.

1. *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter* (*Zeitschrift f. K. G.* de Brieger, I. Gotha, 1877).

2. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale, seine Geschichte*. Giessen, 1895, p. 7-8 ; voir Denifle, *Luther und Luthertum*. Mayence, 1904, t. I, p. 188-190.

3. Friedr. Parpert, *Evangelisches Mönchtum*. Ein Beitrag zur Reform der evangel. Kirche der Gegenwart. Leipzig, 1916 ; v. *Theolog. Literaturzeitung*, 1917, col. 206.

4. H. Jacoby. *Die Askese (Zeitschrift f. wiss. Theologie*, 1913, p. 1-30) déclare que le protestantisme combat l'ascèse parce qu'il est une religion de l'esprit et de la liberté. Même confusion par E. von Dobschütz, *The Gospel and Asceticism (Constructive Quarterly*, 1913, t. I, p. 734-747).

5. La bibliographie relative aux origines du monachisme et à son développement jusqu'à S. Benoît est très vaste. Je me contenterai de signaler les principaux ouvrages, spécialement ceux qui peuvent renseigner exactement sur la littérature du sujet.

En dehors des travaux d'Helyot, de Le Nain de Tillemont et des Annales de Mabillon, on consultera J. A. Möhler, *Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung* (Gesammelte Schriften und Aufsätze. Ratisbonne, 1840. II, p. 165-225) ; Montalembert, *Les Moines d'Occident*, 7 vol. Paris, (1860-77) ; Jul. Mayer, *Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Bedeutung*. Fribourg en Br., 1894 ; O Zöckler, *Askese und Mönchtum*. Francfort sur le Mein, 1897, 2 vol. ; A. Harnack, *Das Mönchtum, Seine Ideale, seine Geschichte*. Giessen, 1881, et nombreuses éditions et traductions depuis lors ; D. U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne (Revue bénéd.*, t. VIII, 1891, p. 1-19, 49-69) ; F. Pijper, *De Kloosters*. La Haye, 1916, 8° ; M. Heinbucher, *Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche*, 2e éd. Paderborn, t. I, 1907 ; D. Leclercq, *Cénobitisme (Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, Paris, 1910, col. 3047-3248) ; D. E. C. Butler, *Monasticism* (chapitre 18 de *The Cambridge Medieval History*. Vol. I, Cambridge, 1911, p. 521-542 ; bibliographie, p. 683-687) ; C. H. Rösler, *L'ascétisme chrétien*. Genève, 1911 ; D. G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*. Maredsous, 1912 ; 3e éd. 1921 ; F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*. Paris, 1913 ; Mich. v. Dmitrewski, *Die christliche freiwillige*

Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrh. Berlin, 1913 ; H. B. Workman, *The evolution of the monastic ideal from the earliest times down to the coming of the friars.* Londres, 1913 ; H. Strahtmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums,* t. I, Leipzig, 1914 ; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Église au Moyen-Age,* 3e éd. Paris, 1919.

Sur le monachisme égyptien, signalons particulièrement les travaux de P. Ladeuze. *Le cénobitisme pakhomien.* Louvain, 1898 ; de E. Preuschen, *Palladius und Rufinus.* Giessen, 1897 ; de E. C. Butler, *The Lausiac history of Palladius* (Texts and Studies, VI). Cambridge, 1898-194, 2 vol. ; de J. Leipoldt, *Schenute von Atripe* (Texte und Untersuch.) Leipzig, 1903 ; de S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum,* t. I. Mayence, 1904 et de W. Mackean, *Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth century.* Londres, 1920.

L'histoire du monachisme oriental, syriaque, persan et grec s'enrichit sans cesse de nouveaux textes, mais il manque encore un travail d'ensemble. En dehors des dissertations d'Assemani *(Bibliotheca Orientalis),* il y a lieu de mentionner D. Besse. *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine.* Paris, 1900, et divers articles de D. R. H. Connolly dans le *Downside Review* (1906) et dans le *Journal of theol. Studies,* 1905 ; A. Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque.* Paris, 1912 ; Steph. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum,* t. II. Das Mönchtum auf Sinaï und in Palästina. Mayence, 1913 ; Rich. Reitzenstein, HISTORIA MONACHORUM *und* HISTORIA LAUSIACA. *Eine Studie zur Gesch. des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.* Göttingen, 1916 ; W. Bousset, *Das Mönchtum der sketischen Wüste* (*Zeitschrift f. K. Gesch.,* XLII, p. 1-41). Les ouvrages relatifs au monachisme grec ont été indiqués par D. Petrakakos. Οἱ μοναστικοὶ Θεσμοί. Leipzig, 1907. Sur S. Basile, voir A. Kranich, *Die Ascetik bei Basilius d. Gr.* Paderborn, 1896 ; E. F. Morison, *St Basil and his Rule.* A study in early monasticism. Oxford, 1912 ; Clarke (W. B. Lowther). *St Basil the Great. A study in Monasticism.* Cambridge, 1913.

Le monachisme occidental antérieur à S. Benoît a fait l'objet des recherches de Mabillon au t. I de ses *Annales.* Pour l'Italie mentionnons l'étude de D. E. Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedikt.*

Vienne, 1894 ; *Die historischen Voraussetzungen der Regel des heil. Benedikt.* Vienne, 1896; M. Lecler, *Le monachisme en Occident jusqu'à S. Benoît* (*Collationes Namurcenses,* XVII, 1922-23, p. 177-189) ; pour l'Afrique, D. Besse, *Le Monachisme africain.* Ligugé, 1900 ; pour l'Irlande, D. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques,* Paris, 1911 ; pour la Gaule, les travaux relatifs à S. Césaire d'Arles par Arnold et Malmory, à S. Martin par Babut, et D. J. M. Besse, *Les moines de l'ancienne France.* Paris, 1906.

6. *Lettres à M. Letronne sur quelques papyrus bilingues et grecs.* Leyde, 1830, p. 84.

7. *Mémoire sur le Sérapeum de Memphis (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1[re] série, t. II, 1852, p. 552-575) ; Leclercq (*Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2[e] partie, col. 3075-3076).

8. E. Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult.* Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. Giessen, 1903.

9. K. Sethe, *Serapis und die sogenannten* κάτοχοι *des Serapis (Abhandl. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen.* Phil.-hist. Kl. N. F. t. XIV, 1913, n° 5). Berlin, 1913 ; Ulr. Wilcken, *Zu den* κάτοχοι *des Serapeums (Götting. Gelehrt. Anzeig.*, 1914, juillet); plus particulièrement l'érudite étude de Phil. Gobillot « *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte* » publiée dans les *Recherches de science religieuse,* t. X-XII, 1920-1922, qui examine à fond la question des κάτοχοι ; K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.* Iena, 1906.

10. Ett. Bignone. *I poeti filosofi della Grecia. Empedocle.* Turin, 1916 ; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* Paris, Alcan, s. d.

11. Ed. Zeller, *La philosophie des Grecs,* trad. par Boutroux. 2[e] partie. Paris, 1884, p. 304, n. 5 ; Zöckler, *Askese,* t. I, p. 103-113 ; Strahtmann, t. I, p. 158-344 ; E. Bickel, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin (Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum,* 1916, I, p. 437-474). Leipzig, 1916.

12. Edm. Hardy. *Der Budhismus nach älteren Pâli-Werken.* Munster, 1890 ; nouv. éd. par R. Schmidt. Munster, 1919 ; L. de la Vallée Poussin, *Le Védisme.* Paris, 1909 ; *Le Brahmanisme,* Paris, 1910; *Introduction à la pratique des futurs Boudhas (Revue d'hist. et de littérature religieuses* 1906-1907, t. XI et XII) ; du même, *Boudhisme : opinions sur l'histoire de la dogmatique.* Paris, 1909 ; *Boudhisme, études et matériaux.* Gand, 1913 ; O. Wecker, *Christlicher*

Einfluss auf den Budhismus? (*Theolog. Quartalschrift*, XCII, 1910, p. 417-457) ; A. Roussel, *Le boudhisme primitif*. Paris, 1911 ; H. Beckh, *Budhismus. Budha und seine Lehre*, I-II. Berlin, 1919-1920 ; Suk. Dutt. *Early Budhist monachism, 600 B. C. to 100 B. C.* Londres, 1924.

13. Alex. Bertrand. *La religion des Gaulois*. Paris, 1897.

14. Strahtmann, t. I, p. 50-54.

15. La racine de ce nom paraît être *asah*, guérir ; *hâsé*, fidèle ; peut-être aussi *asaph*, réunir, former.

16. Les questions historiques soulevées par les récits de Josèphe et de Philon n'ont pas encore reçu une solution définitive ; la critique reconnaît leur authenticité (Dan. Plooj, *De bronnen voor onze kennis van de Essenen*. Leyde, 1912), mais discute leur valeur. Pour la littérature du sujet, voir Heimbucher, t. I², p. 49, n. ; D. Leclercq, *Dictionnaire d'archéol. chrétienne*, t. III, col. 3059-3063) et pour l'exposé de l'ascèse essénienne, Strahtmann, p. 83-100.

17. Sur les Thérapeutes, v. Heimbucher I², p. 47 ; D. Leclercq, (*Dictionnaire d'archéol. chrét.*, t. III, col. 3063-3075) ; Strahtmann, t. I, p. 148-157.

18. J'aime à signaler ici l'ouvrage du R^me^ abbé de Maredsous, D. Columba Marmion : *Le Christ vie de l'âme*, dont la 20e édition vient de paraître et Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris, Desclée, 1923.

19. *Enseignement de Jésus*. Paris, 1905, p. 138. Voir P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 3e éd. Paris, 1919, p. 1-23.

20. E. Bickell, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin* (*Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum*, t. XXXVII, 1916, p. 437-474). Leipzig, 1916.

21. D. Leclercq, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, 2e partie, col. 3078-3086 ; J. M. Bover, *La Ascetica de S. Pablo*. Barcelone, 1915 ; Pourrat, p. 23-53 ; P. v. Chastonay, *Zur Gesch. des Aszetentums* (*Stimmen der Zeit*, 1915, tome LXXXIX, p. 270-280) ; P. Guilloux, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie* (*Revue d'ascét. et de mystique*, III, 1922, p. 282-300).

22. Sur les vierges consacrées voir Mgr Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt*. Fribourg en Br., 1892 ; H. Koch, *Virgines Christi. Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten Jahrhunderten* (*Texte und Unters.* XXXI, 2, pp. 59-112) ; H. K. Schäfer, *Die Kanonissenstifter*

im deutschen Mittelalter. Stuttgart, 1907 ; J. L. Jansen, *De godgewijde maagden in de eerste eeuwen der Kerk* (*Nederl. kath. Stemmen,* t. XII, 1912, p. 340-348, 353-363) ; In. Feusi, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im M. A.* Fribourg (Suisse), 1917 ; A. Jülicher, *Die Jungfrauen im 1. Kor.* (*Protest. Monatshefte,* 1918, 5/6, p. 97-119).

23. J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes.* Gand, 1900 ; F. Nau, *Le texte original de la vie de S. Paul de Thèbes* (*Anal. bolland.,* t. XX, (1901), p. 121-157) ; voir *Revue de l'Orient chrétien,* 1905, p. 387-417, et *Journal Asiatique,* 9e sér., t. XVI, 1900, p. 23-30 ; Kugener, *S. Jérôme et la vie de Paul de Thèbes* (*Byzant. Zeitschr.,* t. XI, 1902, p. 513-517) ; De Decker, *Contribution à l'étude des vies de Paul de Thèbes.* Gand, 1905.

Il importe de noter que S. Athanase ne parle pas de Paul et qu'il déclare explicitement qu'avant S. Antoine « aucun moine ne s'était enfoncé dans le désert ». Le *Vita Pauli* a les allures d'un pieux roman (P. de Labriolle dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrétiennes,* t. IV, 1914, p. 240) ; voir J. Plesch, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus.* Munich, 1910.

24. Sur S. Antoine, en dehors des ouvrages cités par Schiwietz et autres, v. E. Amélineau. *S. Antoine et les commencements du monachisme en Égypte* (*Revue de l'hist. des religions,* t. LXV, (janv.-fév. 1912), Paris, 1912 ; Al. Gayet, *La vraie tentation de S. Antoine* (*Revue hebdomadaire,* 1er août 1914, p. 32-56) ; D. A. Wilmart, *Une version latine inédite de la vie de S. Antoine* (*Revue bénéd.,* XXXI, 1914, p. 162-173) et R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius.* Ein philologischer Beitrag zur Gesch. des Mönchtums. (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss.* Phil.-hist. Kl., 1914). Heidelberg, 1914. Le *Vita Antonii* ne serait, d'après cet auteur, qu'un postiche chrétien de l'ascétisme néo-pythagoricien et une invention de toutes pièces.

Sur les Apophtegmes, voir l'article de D. A. Wilmart, *Le recueil latin des Apophtegmes,* dans *Revue bénéd.,* XXXIV, 1922, p. 185-198 ; W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Gesch. des aeltesten Mönchtums.* Tubingue, 1923.

25. Sur S. Macaire l'égyptien, voir les travaux de Jos. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ægypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik.* Bonn, 1908 ;

Makarius der Ægypter auf dem Pfaden der Stoa (*Theol. Quartalschrift*, XCII, 1910, p. 88-105, 243-265), et les études du P. J. Stigimayr S. J., notamment *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ægypten*. Innsbruck, 1912, qui établissent l'origine tardive des homélies attribuées à Macaire ; D. Stiefenhofer, *Schriften des hl. Makarius* aus dem griech. uebersetzt. Homelien, Briéfe (*Bibl. der Kirchenväter*, X). Kempten, 1913.

Signalons particulièrement les travaux de G. L. Marriott dans le *Journal of theol. studies*, XVIII, 1916, p. 68-72 ; XX, 1918, p. 42-43 ; 1919, p. 345-349 ; XXI, p. 177-178, 266 et son ouvrage : *Macarii Anecdota*. Seven unpublished homilies of Macarius. Oxford, Univ. Press, 1918 ; D. A. Wilmart, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire* (*Revue d'ascétique et de mystique*, I, 1920, p. 58-83) ; J. Pacheu, *L'expérience mystique de Macaire l'Égyptien*, dans *Revue de philosophie*, mars-avril 1920, p. 109-136 ; D. L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite* (*Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, t. I, 1918-1919, p. 337-344 ; D. A. Wilmart, *L'origine véritable des Homélies pneumatiques* (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 361-377) ; D. L. Villecourt, *La date et l'origine des « Homélies spirituelles »* attribuées à *Macaire* (*Comptes-rendus des séances de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, 1920, p. 250-257), où l'auteur montre l'origine messalienne de ces Homélies ; de même, *La grande lettre grecque de M., ses formes textuelles et son milieu littéraire* (*Revue de l'Orient chrétien*, XXII, 1920-21, p. 29-56) ; D. A. Wilmart, *La fausse lettre latine de M.* (*Revue d'ascét. et de mystique*, III, 1922, p. 411-419) ; D. L. Villecourt, *S. Macaire. Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélies spirituelles* (*Muséon*, XXXV, 1923, p. 203-212).

26. Sur Evagre, v. W. Frankenberg, *Evagrios Ponticus* (*Abhandl. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen*. Phil.-hist. Kl. N. F. t. XIII, 2), Berlin, 1912 ; D. A. Wilmart, *Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges* (*Revue bénéd.*, XXVIII, 1911, p. 143-153) ; Hugo Gressmann, *Des Evagrios Pontikos Nonnenspiegel und Mönchsspiegel* (*Texte und Unters.* 3e R., t. IX). Leipzig, 1913 ; v. *Zeitschrift f. K. G.*, XXXV, 1914, p. 87-96.

27. Fr. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaïta. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*. Munster, 1915 ; K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (*Texte und Unters.* XLII, 2). Leipzig, 1917 ; F. Degenhart, *Neue Beiträge zur*

Nilusforschung. Münster, 1918 ; K. Heussi, *Randglossen zu F. Degenharts neuen Beiträgen*. Leipzig, 1921.

28. *Byzant. Neugriech. Jahrbücher*, I, 1920, p. 192-196.

29. Sur S. Pachôme, v. Amélineau, *Étude historique sur S. Pakhôme et le cénobitisme primitif*. Le Caire, 1887 ; *Histoire de S. Pakhôme et de ses communautés*. Paris, 1889 ; Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*. Fribourg, 1896 ; P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV*e *siècle et la première moitié du V*e Louvain, 1898 ; S. Schiwietz, *Das Morgenländische Mönchtum*, I, 1904 ; D. Leclercq (*Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3091-3104, 3110-3123) ; W. E. Crum, *Theological texts from Coptic papyri ;* Anecd. Oxon. XII. Oxford, 1913 ; Th. Lefort, *Le texte original de la règle de S. Pachôme* dans *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, 1919, p. 341-348 ; du même, *La Règle de S. Pachôme* (*Le Muséon*, XXXIV, p. 60-70) ; B. Albers, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulae monasticae*. Bonn, 1922 ; J. Leipoldt, *Sinathii archimandritae vita et opera omnia* (Corpus Script. oriental. Script. coptici, ser. II, t. II). Leipzig, 1906-1913 ; Amélineau, *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, Paris, 1889 ; J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*. Leipzig, 1903 (v. *Anal. boll.*, XXIV, 1905, p. 144-147) ; *Revue d'hist. eccl.*, 1906, t. VII, p. 76-83 ; D. Leclercq, *Dict. d'arch. chrét.*, II, 2, col. 3104-3108 ; Ph. Gobillot, *l. c. ;* W. Hengstenberg, *Pachomiana* (*Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums und der byzant. Literatur*. Festgabe Alb. Ehrhard, Bonn, 1922, p. 228-252).

30. E. Preuschen, *Palladius und Rufin. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*. Giessen, 1897 ; D. C. Butler, *The Lausiac history of Palladius*. Cambridge, 1898-1904 ; A. Lucot, *Palladius. Histoire Lausiaque*. Texte grec et trad. Paris, 1912 ; Rich. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Gesch. des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*. Göttingen, 1916 ; W. Bousset, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca* (*Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen*, 1917, p. 173-217) ; D. C. Butler, *The Lausiac History*, (*Journal of theol. Studies*, XXII, 1921, p. 222-238) ; Salonius, *Vitae patrum*. Lund, 1920 ; W. Bousset. *Zur Komposition der Historia Lausiaca* (*Zeitschrift f. neutest. Wiss.*, XXI (1922), p. 81-98).

31. O. Abel, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*. Munich, 1904 ; D. Cabrol, *Cassien* (*Dict. d'archéol. chrét.*, t III, col. 2348-2357) ; D. Leclercq (*ib.*,

3108-3109) ; A. Ménager. *La patrie de Cassien* (*Échos d'Orient,* 1921, p. 330-358), *La doctrine spirituelle de C.* (*Vie spirituelle,* VIII, 1923, p. 183-212).

32. Cavallera, *S. Jérôme et la vie parfaite* (*Revue d'ascétique et de mystique,* 1921, t. II, p. 101-127) ; Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre,* 1re partie (Spicil. sacr. Lovan., I). Louvain, 1922, 2 vol. ; Ild. Schuster, *L'influenza di S. Girolamo sui primordi della vita monastica in Roma* (*Miscell. Geronimiana.* Rome, 1920, p. 115-122) ; A. P. Vaccari, *S. Girolamo nel suo convento di Betlemme* (*Civiltà cattol.,* 3 sept. 1921, p. 385-400).

33. P. Van den Ven. *S. Jérôme et la vie du moine Malchus.* Louvain, 1901 ; P. Winter, *Der literar. Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus.* Zittau, 1904.

Sur Éthérie ou Égérie voir *Revue bénéd.,* XXIX, 1912, p. 91-96 ; XXX, 1913, p. 174-186.

Sur la vie monastique en Palestine, voir Card. Rampolla. *Santa Melania giuniore.* Rome, 1905 ; D. Leclercq, *Dict. d'archéol. chrét.,* II, 2, col. 3140-3175 ; P. Raym. Géniet, *Vie de S. Euthyme le Grand* (377-473), Paris, 1909 ; S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum, II. Das Mönchtum auf Sinai und in Palestina im IV. Jahrh.* Mayence, 1913 et l'ouvrage de Cavallera mentionné plus haut.

34. Vie de Mar-Agwin (Bedjan, *Acta martyrum,* t. III, p. 376-480).

Sur Aphraate, voir les travaux de D. Connolly et de Burkitt dans *Journal of theol. studies,* 1905 ; sur S. Ephrem, D. Connolly (*ib.,* t. VIII, p. 41-48).

Sur le monachisme en Perse, Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide.* Paris, 1904, p. 28-31, 302-324.

35. A. Kranich, *Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.* Paderborn, 1896 ; P. Allard, *S. Basile.* Paris, 1899 ; D. Leclercq, *Dict. d'archéol. chrét.,* II, 2, col. 3145-3153 ; J. Pargoire (*ib.,* III, c. 501-510) ; E. F. Morison, *St. Basil and his Rule.* Oxford, 1912 ; W. R. Lowther Clarke, *St Basil the Great.* A study in monasticism. Cambridge, 1913.

36. S. Weber. *Die kathol. Kirche in Armenien.* Fribourg en Br., 1903 ; H. Thopdschian, *Die Anfänge des armenischen Mönchtums mit Quellenkritik* (*Zeitschrift f. K. G.,* XXV, 1904, p. 1-32) et remarques de E. Ter-Minassiant (*ib.,* p. 626-630).

37. D. Besse, *Le monachisme africain.* Paris, 1900 ; D. Le-

clercq, *L'Afrique chrétienne*. Paris, 1904, t. II, p. 68-77 ; *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3225-3232 ; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*. Fribourg en Br., 1909, t. I, p. 351-442 ; D. Bruno Albers (*Riv. stor. benedettina,* IX, 1914, p. 321-329).

38. Peut-être est-ce à Rome que Firmicus Maternus a entendu raconter l'histoire des premiers moines d'Égypte (cf. *Hist. Jahrbuch*, t. XXXVII, p. 248). Voir Card. Rampolla, *Santa Melania giuniore*. Rome, 1906 ; G. Goyau, *Ste Mélanie*. Paris, 1908 ; D. Leclercq (*Dict. d'arch. chrét.*, t. II, 2, col. 3159-3165) ; Grützmacher, *Hieronymus*. Berlin, 1901-1906, t. I, p. 146-298 ; t. II, p. 1-144 ; P. Raym. Génier, *Sainte Paule* (347-404), Paris, 1807 ; Cavallera, *l. c.*

39. D. Ern. Spreitzenhofer O. S. B. *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien in seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedict.* Vienne, 1894; Bruno Albers (*Riv. stor. benedettina,* IX, 1914, p. 174-205).

40. D. Besse, *Les moines de l'ancienne France.* Paris, 1906 ; et *Les premiers monastères de la Gaule méridionale* (*Revue des quest. histor.*, 1902, t. 71, p. 394-464) ; Ch. De Smedt, *La vie monastique dans la Gaule au VI*e *siècle* (*La France chrétienne dans l'histoire.* Paris, 1896, p. 28-43) ; D. Leclercq, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3192-3205 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* passim ; D. Bruno Albers (*Riv. stor. benedettina,* X, 1915, p. 5-39).

41. Sur le monachisme espagnol, D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne.* Paris, 1906 et *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3218-3225 ; Ild. Herwegen, *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga.* Stuttgart, 1907 ; E. Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme.* Paris, 1909, p. 79-104 ; Magnin, *La discipline de l'Église wisigothique.* Paris, 1912, p. 171-177 ; D. Bruno Albers (*Riv. stor. benedettina,* IX, 1914, p. 329-338).

42. D. Leclercq, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 2961-2969, 3205-3218 ; D. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques.* Paris, 1911 et *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 2969-3032; du même, *Gallic Pioneers of Christianity.* The work and influence of irish monks and saints in continental Europe. Trad. du français par V. Collins. Dublin, 1923 ; J. C. Fowler, *Adamnani vita S. Columbae.* Oxford, 1920; L. Menzies, *S. Columba of Jona.* Londres, 1920 ; D. Bruno Albers (*Riv. stor. benedettina,* X, 1915, p. 183-203) ; J. B. Cullen, *A missionary nun of Early Christian Ireland* (*The Irish Eccl. Review,* 1922, p. 36-42).

II

L'APOSTOLAT MONASTIQUE

I. S. Benoît et le travail monastique ; Cassiodore et les études ; fusion des deux éléments par S. Grégoire-le-Grand dans l'apostolat monastique.
II. La conversion de l'Angleterre par les moines romains, aidés plus tard par les moines bretons.
III. L'évangélisation de la Frise, de la Germanie ; action de S. Boniface.
IV. Évangélisation des Slaves, des Scandinaves et des Hongrois.
V. Le monachisme en Italie sous les Lombards et les Francs, en Espagne.

A la fin du V[e] siècle, l'ordre monastique s'était établi dans les différents pays de la chrétienté : de l'Égypte, il s'était propagé en Syrie, en Mésopotamie, en Asie Mineure, dans l'Afrique romaine, en Gaule, en Italie, en Espagne, en Bretagne. Sans disparaître complètement, les formes primitives de l'ascétisme au sein des communautés chrétiennes et de l'anachorétisme ont été presque partout remplacées par le cénobitisme ; les législateurs de cette nouvelle forme de la vie religieuse, S. Pachôme, S. Basile, Cassien ont groupé autour d'eux de nombreux disciples.

Le monachisme ne se développa en Italie qu'assez tard, et encore ne voit-on pas qu'il y ait jeté de profondes racines et qu'il y fût vraiment populaire,

Il n'y a pas entre l'épiscopat et l'état religieux des relations intimes, comme c'est le cas en Orient et dans la Gaule méridionale, où l'ordre monastique donne aux Églises des pasteurs nombreux et illustres ; on ne cite pas, en Italie, un monastère qui soit vraiment un centre lumineux, ou un législateur qui fasse école. A part l'initiative isolée de saint Eusèbe à Verceil, imité par saint Augustin en Afrique, l'ordre monastique reste bien distinct de l'ordre clérical ; il se recrute dans la classe des laïques, et ce n'est qu'à titre d'exception que ses membres sont élevés au diaconat ou au sacerdoce. Faudrait-il chercher la raison de ce phénomène dans les traditions encore vivaces des anciennes familles romaines ? Tant que l'Empire a subsisté, elles ont considéré comme une vocation, comme un devoir d'occuper les charges civiles ; on fait carrière dans l'administration, on se dévoue à la chose publique. La chute de l'Empire put ébranler la foi en la grandeur romaine ; pour la déraciner, il fallut de longues années de revers et de déceptions. Si l'État n'offrait plus d'avenir aux descendants des vieux romains, l'Église, qui, aux yeux des peuples, prenait de plus en plus la place de l'Empire et recueillait insensiblement sa succession, l'Église offrait une situation honorée et un vaste champ d'activité conformes aux traditions de l'administration et de la culture romaines. C'est vers l'Église que se tournèrent les familles des anciens romains ; le cloître ne les sollicitait pas[1].

Tout autre est le spectacle que nous offre la fin du VIe siècle ; le monachisme romain y apparaît sous un nouveau jour. L'aristocratie entre dans ses rangs ;

Subiaco, le Mont-Cassin et Vivario sont des foyers intenses de vie religieuse ; les monastères se multiplient jusqu'au sein de la Ville Éternelle ; des moines sont placés à la tête de vastes diocèses et chargés de missions importantes ; un fils du cloître s'assied même sur la chaire de saint Pierre ; l'ordre monastique apparaît comme une milice au service de la Papauté. Comment ce changement s'est-il opéré ?

I

Trois hommes ont laissé leur empreinte sur le monachisme italo-romain et l'ont lancé dans des voies nouvelles : S. Benoît, Cassiodore, S. Grégoire-le-Grand.

Saint Benoît est le maître du monachisme occidental. Issu d'une famille distinguée de la province de Nursie, il quitte le monde dans la fleur de la jeunesse, s'enferme pendant trois ans dans la grotte de Subiaco. Des disciples lui arrivent de Rome, et il est amené à créer dans cette solitude douze monastères ; puis il émigre au Mont-Cassin, et élève la grande abbaye qui, depuis quatorze siècles, domine la vaste et fertile plaine de la Campanie, témoin de la création et de la disparition des empires. Sa vie entière se passe dans l'atmosphère sereine de cette solitude, loin des affaires du monde, uniquement occupé de la grande tâche de sa vie : vivre pour Dieu et élever une école du service de Dieu. Les deux assises de cet édifice spirituel sont la prière, surtout la prière publique et liturgique, et le travail ; mais au travail il n'assigne aucun but extérieur déterminé. A cette école, le moine apprendra à deve-

nir un chrétien parfait, transformé par la grâce du Christ, entièrement surnaturalisé, considérant les hommes, les choses et les événements en fonction de la gloire de Dieu et de la charité. Cet idéal était simple ; la fidélité à le poursuivre fut la force de l'action de saint Benoît.

Il a été témoin de la décadence du vieux monde romain, il en a vu les ruines matérielles et morales ; et c'est à ce monde décrépit, en face des Barbares qui envahissent l'Empire, qu'il présente son monastère comme une oasis de paix dans un temps de troubles et de guerres.

Profondément pénétré des traditions monastiques, orientale et grecque, formé par une expérience personnelle de longues années de vie religieuse, érémitique et cénobitique, mûri dans la direction des âmes, Benoît sait ce qu'il peut demander aux Romains et aux Barbares qui vivent côte à côte dans son école ; il est de la race des conquérants du monde et des législateurs par excellence. Il organise le monachisme occidental avec le génie du romain ; il lui donne une cohésion et une stabilité plus fortes par la subordination hiérarchique qu'il établit au sein de sa communauté, par l'uniformité de la vie commune et par le lien perpétuel qui unit le moine à son cloître de profession. Prière et travail, exigences légitimes du corps et mortification, autorité et obéissance, contrainte de la règle et libre action de la grâce, tout est sagement équilibré.

L'action de ce solitaire sur le monde qui l'entourait fut énorme ; sa personnalité et l'importance des résultats obtenus à Subiaco et au Mont-Cassin attirèrent sur lui les regards de ses contemporains.

Évêques et patriciens, magistrats et paysans, Romains et Barbares gravissaient les côtes du Mont-Cassin pour chercher auprès de l'homme de Dieu lumière, consolation et secours. Tandis que dans la plaine, c'était le chaos de la barbarie succédant aux splendeurs de la civilisation romaine, là-haut, sur la montagne, régnaient la paix et l'ordre. C'était un nouvel État, où le barbare pouvait découvrir les traits essentiels des lois de sa race, où le latin n'avait pas de peine à retrouver le génie organisateur de la vieille Rome ; un petit État qui pouvait servir de modèle à la nouvelle société chrétienne qui allait surgir de la fusion des races conquise et conquérante, un État qui avait pour base la religion, pour soutien le travail remis en honneur, pour couronnement une nouvelle culture intellectuelle et artistique [2].

Tandis que le Mont-Cassin se dressait au sein de la Campanie comme un phare majestueux, un autre centre de vie monastique se formait à Vivario dans la Calabre, sous la direction d'un ancien ministre de Théodoric, roi des Ostrogoths. Benoît de Nursie va disparaître quand paraît Cassiodore. Se sont-ils connus, l'histoire ne le dit pas. Cassiodore conçoit le monachisme sous une forme plus intellectuelle que saint Benoît ; on dirait qu'il veut l'adapter aux esprits d'élite ; c'était limiter son action, c'était compromettre son avenir, car les élites intellectuelles ne sont pas assurées d'une descendance. Cassiodore, comme saint Benoît, met à la base de son œuvre la prière et le travail, mais ce travail consiste surtout dans la culture des lettres et dans la transcription des manuscrits. Au Mont-Cassin on copie aussi

des manuscrits, mais la règle ne parle que du travail des mains. En organisant le travail intellectuel, Cassiodore ouvrait un nouveau champ d'action à l'ordre monastique : l'étude considérée comme but et comme moyen, but du travail, moyen de perfectionnement et d'influence. Bien que moins vaste et profonde que celle de saint Benoît, l'œuvre de Cassiodore, destinée à un nombre plus restreint d'âmes, eut cependant une portée considérable [3].

Par sa conception du travail monastique, peut-être plus encore par ses ouvrages bientôt multipliés dans les cloîtres, l'idée de la culture intellectuelle, déjà largement admise par saint Benoît, prêchée et propagée par Cassiodore, a pénétré plus profondément dans les monastères. L'étude devient un nouvel élément de vie au sein du monachisme latin. Source d'énergies morales au milieu d'une société qui se disloque, en face d'un monde nouveau qui se crée, l'ordre monastique est encore une réserve de forces intellectuelles, à l'heure où les lettres et les arts menacent de sombrer dans le naufrage de la civilisation antique. L'Église ne prendra-t-elle pas ces forces à son service ?

Depuis 590, le Siège de Pierre est occupé par Grégoire-le-Grand [4]. Issu d'une famille patricienne, préfet de Rome, puis moine, apocrisiaire à Constantinople, Grégoire, dont l'unique désir était de retrouver la paix du cloître, se voit tout à coup obligé de prendre en mains la direction de l'Église. On comprend l'effroi qui dut s'emparer de son âme, lorsqu'il jeta un premier regard sur le monde confié à ses soins. L'Empire d'Occident a disparu devant les Barbares. L'Empire d'Orient s'affaisse visible-

ment, asservissant l'Église, favorisant les tendances schismatiques, toujours disposé à propager ou à tolérer l'hérésie, tandis qu'il est incapable de défendre l'intégrité de son territoire menacé de toutes parts. L'Afrique du Nord est encore agitée par l'hérésie donatiste, la foi s'y éteint, le pays mûrit pour l'esclavage. L'Espagne est tombée aux mains des Visigoths et des Suèves : les premiers vont embrasser la foi catholique, les seconds sont restés ariens. La Grande-Bretagne, envahie par les Anglo-Saxons, est retombée dans le paganisme, sauf en Cambrie et en Cornouailles, où les Bretons gardent jalousement la foi au Christ et les usages de l'Église celtique. La Gaule est catholique, mais la discipline ecclésiastique s'y est relâchée ; la simonie et l'incontinence d'un clergé néophyte déshonorent l'Église. L'Italie est devenue une province lombarde, à l'exception de Rome et de l'exarchat de Ravenne : l'arianisme a pénétré avec le vainqueur, la vie ecclésiastique est désorganisée, le paganisme survit dans les mœurs et dans les pratiques superstitieuses d'un peuple ignorant. Rome, épuisée par les guerres, décimée par la peste, Rome tombe en ruines, tandis que l'ennemi est à ses portes.

Grégoire voit l'étendue des maux qui désolent l'Église, il a conscience de sa mission universelle de pasteur suprême ; c'est à lui que sont confiées les destinées de cette Église qui a reçu les promesses de vie. Éteindre les schismes, combattre l'hérésie, relever la dignité du sacerdoce, rendre à la monarchie pontificale le libre exercice de sa suprématie universelle, telle est la tâche qu'il doit et qu'il veut remplir. Conscient de ses droits et de sa mission, Grégoire

fortifie de toutes parts les liens qui rattachent les diverses Églises au centre de la chrétienté ; il parle, il agit, il intervient énergiquement ; on sent qu'il y a une main qui tient fermement le gouvernail de l'Église. Le schisme et l'hérésie sont partout combattus. Les rangs du clergé ont été décimés durant cette période de guerres, la pureté des mœurs s'est ternie ; Grégoire va chercher des pasteurs et des prêtres dans le cloître, et, par ses légats, parfois tirés des monastères, il restaure la discipline ecclésiastique. L'Empire s'effondre, de nouveaux peuples viennent s'implanter dans ses provinces ; le pape peut-il lier le sort de l'Église à celui d'une royauté éphémère ? Peut-il regarder d'un œil indifférent ces Barbares qui demain peut-être seront les maîtres de Rome ?

Grégoire eut l'intuition du rôle que ces nouvelles races allaient jouer dans l'histoire du monde : l'avenir était à elles. Les soustraire aux ténèbres du paganisme, les gagner au Christ en les préservant de toute contagion de l'hérésie, les placer dans l'orbite de la papauté, telle fut la mission qui s'imposait à lui, évêque de Rome, sujet de Byzance, mais vicaire du Christ et pape de l'Église catholique.

Mais à quels ouvriers va-t-il confier cette œuvre gigantesque ? Le clergé séculier d'Italie est amoindri et désorganisé ; il ne suffit pas à sa tâche, il n'est pas toujours à la hauteur de son ministère. Le clergé franc a besoin lui-même d'être réformé ; le clergé breton, doué certes d'une force d'expansion merveilleuse, se cantonne dans son particularisme national. Le pape réfléchit et mûrit son projet ; moine, entouré de moines revêtus du caractère clérical, con-

scient des forces latentes du monachisme romain sorti de la souche cassinienne, Grégoire fait appel aux moines, et leur indique l'apostolat parmi les Barbares comme une œuvre que la Providence réclame d'eux, comme la mise en action de cette charité qui est la fin de la vie monastique.

Cette détermination de saint Grégoire étonne à première vue, car elle semble en contradiction avec l'idée qu'il se fait de la vie monastique et avec les mesures qu'il prend pour en sauvegarder le caractère essentiel. Moine dans l'âme, Grégoire n'oublia jamais la paix du cloître. A ses yeux la vie monastique est une vie de retraite, où la prière publique, dont il reconnaît le rôle social, est l'occupation principale. Assurer la parfaite exécution de l'office divin dans les monastères, telle est sa grande préoccupation. Voilà pourquoi il veille à leur dotation, afin qu'ils soient à l'abri de la pauvreté qui pourrait paralyser leur développement ; pourquoi il règle les droits des évêques et fixe les limites de leur juridiction, afin de sauvegarder la paix des maisons religieuses ; pourquoi il interdit aux clercs séculiers la direction des monastères, et, pour couper court aux abus, pourquoi il va jusqu'à priver de leur charge, dans le diocèse de Ravenne, tout abbé ou tout moine qui accepterait d'être élevé au sacerdoce ou à la cléricature. Il encourage les fondations, corrige les abus, modifie au besoin les usages locaux dès qu'il s'agit du plus grand bien des âmes. Grégoire accepte le monachisme tel que l'a fait saint Benoît ; il ne crée rien de nouveau, il fortifie et consolide l'œuvre du législateur du Mont-Cassin. Il consacre de son autorité les principes fondamentaux

exposés dans la règle bénédictine en tout ce qui concerne la pratique de la pauvreté et de la chasteté, le vœu de stabilité, l'office divin, la lecture spirituelle, les relations avec l'extérieur. Son autorité s'exerce sur tous les points à la fois ; il rattache fortement l'ordre monastique à la chaire de Pierre.

Le résultat de l'action de saint Grégoire fut de multiplier le nombre des fondations monastiques, d'y développer la vie intérieure ; il y trouva des hommes de savoir, d'obéissance, de zèle, de sacrifice, des hommes dévoués à l'Église et au pontife romain.

N'y avait-il pas là une force vitale de premier ordre, dont il pouvait tirer immédiatement parti pour le plus grand bien de l'Église ? Si un moine avait pu monter sur le siège de Pierre, pourquoi des moines ne pourraient-ils pas occuper des sièges épiscopaux et d'autres moines gouverner des églises ? Ces moines, formés à l'école du service divin, ne pourraient-ils pas propager parmi les peuples l'idéal surnaturel de leur vocation première ? Ils n'ont eu d'autre but jusqu'ici que de chercher Dieu ; ne pourraient-ils pas réaliser ce but unique en travaillant à rétablir le règne de Dieu au milieu du monde qui croule, et à le propager dans la société qui doit renaître de ses ruines ?

Le secret de la vie et de l'action de saint Grégoire-le-Grand, c'est sa vocation monastique. Transfiguré par sa formation claustrale, il ne voit plus les choses de ce monde que du regard de la foi. Dieu seul est grand : *Videnti creatorem angusta est creatura,* tout le reste est peu de chose, tout le reste n'est rien. Le monde est plein de trouble et d'horreur, les Lombards sont aux portes de Rome ; le saint Pontife

reste en paix, gouverne l'Église, surveille le monde, agit et écrit avec calme ; il est uni à Dieu et il poursuit l'accomplissement des devoirs de sa charge pour la gloire de Dieu. Cet esprit, il l'a puisé dans la règle monastique ; cet esprit, il veut qu'il règne dans les monastères, mais il sait déjà qu'il est nombre d'âmes qui en sont pénétrées [5]. L'heure est venue de faire appel à ces âmes qui ne vivent plus que de la vie surnaturelle, et de leur montrer dans les Barbares des enfants de Dieu, qui, eux aussi, peuvent devenir des enfants de l'Église. Ce jour-là le monachisme bénédictin, tout imprégné de vie surnaturelle par son fondateur, mis en contact avec la culture intellectuelle par le développement naturel des principes posés dans la règle et sous l'influence plus directe de Cassiodore, rapproché de la cléricature par saint Grégoire-le-Grand, le monachisme bénédictin deviendra l'armée conquérante de l'Église romaine. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir gagné au Christ l'Angleterre [6] et la Germanie, d'avoir posé les jalons de la christianisation des Scandinaves, des Slaves et des Hongrois.

Qui ne se rappelle la gracieuse légende rapportée par Jean Diacre et qui aurait été le point de départ de l'apostolat monastique ? Passant un jour par le Forum, Grégoire, alors moine à Saint-André, voit de jeunes esclaves exposés en vente. Frappé de leur jeunesse et de leur air distingué, il demande de quel pays sont ces esclaves. « Ce sont des Anglais *(angli)* », lui dit-on ; « non, ce sont des anges *(angeli)* », répond-il ; il les rachète, les élève dans la foi chrétienne et les baptise [7]. A partir de ce moment la pensée de Grégoire ne put jamais se détacher des

plages lointaines d'où étaient venus ces esclaves. On aime à se représenter le saint moine conversant avec ses jeunes protégés, les interrogeant, les questionnant sur leur patrie, s'efforçant de se faire une idée exacte du peuple des Anglo-Saxons, s'enflammant à la pensée de pouvoir les gagner au Christ. Ce peuple venu du pays des Jutes et des Saxons, divisé en sept royaumes, n'était qu'un rameau détaché d'une grande famille de peuples qui habitaient les vastes terres de la mystérieuse Germanie. Et ces peuples, n'étaient-ils pas aussi les frères de ces races nouvelles qui envahissaient le vieil Empire romain ? N'était-ce pas le monde de demain, le monde en marche qui allait rencontrer l'Église, la renverser, l'ensevelir sous les ruines de l'Empire ? Non, l'Église a les promesses de vie ; elle a déjà pénétré au sein de ces peuples, elle a conquis les Francs, gagné les Visigoths, entamé les Lombards ; elle ira au devant des autres et leur montrera la croix rédemptrice. Grégoire entrevit-il les conséquences grandioses de ce rêve, je ne sais, mais l'Esprit de Dieu le poussait ; il répondit à l'appel divin.

Lui-même veut partir le premier à la tête de quelques moines, et reconduire en Bretagne les prémices de son apostolat, les jeunes esclaves convertis, enrôlés sans doute dans la milice monastique. Il arrache le consentement du pape Pélage II et quitte Rome ; mais le peuple se révolte à la pensée de perdre Grégoire ; on se met à sa poursuite et on le ramène de force. L'heure marquée par la Providence n'avait pas encore sonné.

II

En 590, Grégoire est élu pape. L'Angleterre reste toujours sa grande préoccupation ; il lui faut préparer des ouvriers pour le grand œuvre de l'évangélisation de ce pays ; il a sous la main ses premiers convertis, il lui en faut d'autres. Il se tourne vers la Gaule, autre marché du bétail humain, et écrit à l'administrateur du patrimoine de saint Pierre dans ce pays, le prêtre Candide : « avec nos revenus, achetez de jeunes esclaves anglais de dix-sept à dix-huit ans ; nous les élèverons dans le monastère pour le service de Dieu ».

Enfin, en 596, le moment est venu de mettre la main à l'œuvre ; le roi qui gouverne en Kent, Ethelbert, a pour épouse une princesse franque, une chrétienne, Berthe, fille du roi Caribert de Paris, c'est l'heure propice. Le saint pape a préparé son expédition ; quarante moines romains sont prêts à partir ; il a trouvé un chef capable dans la personne d'Augustin, le prévôt de son monastère de Saint-André. Ce fut une heure solennelle dans l'histoire de l'Église et du monde, que celle où la sainte caravane, défilant sans doute sous les regards curieux de la foule étonnée, agitée, plus frappée du spectacle insolite qu'elle a sous les yeux que de la portée morale de l'acte qui s'accomplit en ce moment, vint s'agenouiller aux pieds du grand pontife et recevoir sa bénédiction ; et tandis que sans doute le navire emportait par le Tibre vers la Provence les intrépides voyageurs, Grégoire les suivait du regard, de ses vœux, de ses prières.

Arrivés en Provence, les missionnaires furent ef-

frayés des rapports qu'on leur fit sur les mœurs cruelles du peuple qu'ils devaient convertir, et ils furent pris de découragement. Mais Grégoire, averti de leurs hésitations, les console et les fortifie, et, pour mettre leur foi à l'abri de toute défaillance, il leur renvoie Augustin avec le titre et les pouvoirs d'abbé ; désormais c'est lui qui commandera. On partit à travers la Gaule et, au printemps de 597, on abordait dans l'île de Thanet, sur la côte du royaume de Kent.

Averti de l'arrivée des missionnaires, le roi Ethelbert vient les visiter et les autorise à prêcher dans son royaume, et, bientôt après, les moines romains font leur entrée processionnelle dans Cantorbéry. « L'histoire de l'Église, dit Bossuet, n'a rien de plus beau que l'entrée du moine Augustin dans le royaume de Kent avec quarante de ses compagnons qui, précédés de la croix et de l'image du grand roi Notre-Seigneur Jésus-Christ, faisaient des vœux ardents pour la conversion de l'Angleterre »[8].

A Cantorbéry, les moines célébrèrent leurs offices dans la petite église de Saint-Martin, qui était l'oratoire de la reine. Le spectacle de leur vie, la beauté de leurs offices, leurs prédications agirent sur le peuple. Ethelbert accepta la foi chrétienne, entraînant le peuple à sa suite. Augustin, sacré évêque à Arles sur l'ordre du pape, en septembre 597, put alors organiser l'apostolat de ses moines. La bénédiction de Dieu se répandait sur l'œuvre des missionnaires ; à Cantorbéry, le palais royal était devenu le berceau de l'évêché et du monastère cathédral du Saint-Sauveur, tandis que plus loin s'élevait le monastère des Saints-Pierre et Paul, dont Augustin

devait devenir un jour le titulaire. Au début de 598 l'évêque pouvait déléguer à Rome les deux moines Laurent et Pierre, pour renseigner le pontife sur la marche des travaux et solliciter l'envoi de nouveaux missionnaires.

Ce fut un beau jour pour Grégoire que celui où il reçut les consolantes nouvelles apportées par les deux moines. Son rêve s'était donc réalisé, son audacieux projet n'était donc pas une chimère, un nouveau peuple était gagné au Christ. La joie éclate dans sa correspondance, et c'est un hymne d'action de grâces qui s'échappe de ses lèvres : « Gloire à Dieu, pour l'amour de qui nous avons cherché et trouvé en Bretagne des frères que nous ignorions. » [9] Ses lettres à Augustin, à la reine Berthe, au patriarche d'Alexandrie sont des effusions de son bonheur ; il ne peut contenir les transports qui agitent son âme.

Il était alors occupé à expliquer le prophète Job au peuple de Rome ; la pensée de la Bretagne gagnée au Christ l'obsède, il s'interrompt : « Voyez, s'écrie-t-il, voyez cette Bretagne, dont la langue ne savait que jeter des sons barbares, la voilà qui retentit de l'alleluia des Hébreux. L'océan, qui gonflait ses ondes pour tout engloutir, s'est aplani doucement sous les pieds des saints, et ces races sauvages que les princes de la terre ne purent dompter par le fer, les voilà enchaînées par la seule parole des prêtres. Ce peuple, qui encore païen, bravait sans crainte les armes et le nom de nos soldats, le voilà qui tremble devant la langue des humbles » [10].

Grégoire répondit à l'appel d'Augustin. En 601, une nouvelle mission partit pour l'Angleterre, munie

de vases sacrés, de reliques et de livres. Laurent et Pierre apportaient des lettres du pape au roi, à la reine, à Augustin. La première lettre à Augustin était un cri de joie et de reconnaissance, mais aussi une magnifique leçon d'humilité ; la seconde traçait le programme à suivre dans l'organisation de l'Église d'Angleterre.

Augustin pouvait établir dans le sud du pays douze évêchés dont celui de Londres aurait, à l'avenir, la primauté. Les circonstances amenèrent Augustin et ses successeurs à conserver au berceau de la foi chez les Anglo-Saxons, à Cantorbéry, son rang de métropole. Si le nord se convertissait, on ordonnerait un évêque à York ; à son tour, celui-ci établirait douze évêchés dont il deviendrait le métropolitain. Augustin retenait à titre personnel la juridiction jusqu'à sa mort [11]. En outre, saint Grégoire voulait qu'Augustin et ses compagnons restassent fidèles à leur profession monastique. « Pour vous, leur écrit-il, formé aux règles de la profession monastique, vous ne pouvez pas vivre séparé de vos clercs. Il faut donc établir dans l'Église naissante des Angles le genre de vie pratiqué par nos pères dans la primitive Église, parmi lesquels toutes choses étaient communes » [12]. Augustin se conforma fidèlement à cette ligne de conduite : Cantorbéry devint une métropole monastique, et, jusqu'à la suppression du catholicisme en Angleterre au XVI[e] siècle, neuf cathédrales furent desservies par les Bénédictins. Aujourd'hui encore les titres de prieurs cathédraux de ces neuf sièges sont conservés et portés par des moines de la Congrégation anglaise, héritière des droits des anciens monastères, et, en

1850, le nouveau siège de Newport fut attribué à l'ordre de saint Benoît, pour rappeler sa position historique dans l'Église d'Angleterre.

Quand saint Augustin mourut en 605, des sept royaumes de l'Heptarchie anglo-saxonne, deux étaient gagnés à la foi chrétienne, Kent avec Cantorbéry pour métropole, Essex avec Londres pour évêché et Westminster pour centre monastique. Cependant le paganisme étouffé reprit bientôt l'offensive et, pendant près de trente ans, ce fut une série ininterrompue de luttes, de défaites, de ruines, au milieu desquelles la jeune chrétienté faillit périr. Néanmoins, grâce à un labeur persévérant, les ruines se relèvent, la hiérarchie se rétablit, la foi reprend possession du Kent et de l'Essex, et gagne la Northumbrie ; mais il faut lutter sans cesse contre les Bretons et contre les païens, et les ouvriers évangéliques ne sont pas en nombre pour faire face à tant de besoins à la fois sur tous les points du pays.

C'est en ce moment qu'entre en scène un autre agent de la conversion de l'Angleterre, les moines celtiques. La Bretagne romaine s'était convertie avant le Ve siècle. Chassés par les Anglo-Saxons, les Bretons ou avaient été massacrés ou s'étaient réfugiés derrière les montagnes de Cambrie et en Cornouailles, gardant jalousement leur foi et leur haine du brutal conquérant. Séparés de Rome par les guerres, ils n'avaient pas eu connaissance de certaines modifications introduites dans la discipline ecclésiastique de l'Église-mère, et tenaient d'autant plus à leurs usages traditionnels que ceux-ci étaient à leurs yeux le symbole de leur nationalisme vis-

à-vis des envahisseurs, même quand les Anglo-Saxons se décidèrent à accepter la foi au même Christ Rédempteur. Augustin avait pour mission de rattacher l'Église celtique au centre de l'Église catholique ; il fit appel à la collaboration des Bretons, mais ne fut pas écouté. L'Anglo-Saxon était pour le Breton ce que, de nos jours, le Russe est pour le Polonais, souvent l'Anglais pour l'Irlandais.

Cependant l'opposition se calma, et le jour où le neveu exilé du roi Edwin de Northumbrie massacré par les païens, Oswald, se réfugia chez les Bretons catholiques et embrassa la foi chrétienne, le clergé celte se déclara prêt à se consacrer à la conversion de ses ennemis. De 633 à 655, les moines celtiques furent à la peine ; ils travaillèrent avec une ardeur, un dévouement, un succès qui semblaient dépasser ceux des moines romains. Dès la seconde moitié du VIIe siècle, presque toute l'Angleterre était chrétienne, mais l'évangélisation n'avait fait qu'effleurer le pays, toujours à la merci d'une recrudescence du fanatisme païen ou d'un accès de mauvaise humeur d'un chef. Pour consolider cette Église naissante, il fallait l'organiser. Il fallait réunir, en un même corps, les deux tronçons breton et romain, les rattacher fortement au centre de l'unité romaine, tirer parti de ce monachisme celtique puissant et fécond, auréolé du prestige de la sainteté et de la science, organiser enfin d'une façon stable la hiérarchie ecclésiastique, développer la vie paroissiale, codifier la législation canonique, unifier le monachisme en substituant aux règles celtiques la règle romaine par excellence, la règle de saint Benoît[13].

Ce travail d'organisation et d'unification fut

l'œuvre de quatre hommes : de deux Northumbriens, saint Wilfride et saint Benoît Biscop, ardents défenseurs des usages romains ; d'un breton, saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne, rallié à la discipline romaine ; d'un étranger, Théodore de Tarse, moine romain, envoyé par le pape Vitalien en qualité d'archevêque de Cantorbéry. Grâce à l'action commune de ces moines, et en dépit de quelques différends passagers, l'unité disciplinaire fut établie en Angleterre et l'autorité du Saint-Siège universellement reconnue. Les monastères qui s'élèvent de toutes parts : Westminster, Ripon, Petersborough, Wearmouth, Jarrow, Evesham, Malmesbury, Glastonbury, Chertsey, d'autres encore, deviennent, avec les cathédrales monastiques, des foyers de vie religieuse, où la culture des lettres est poussée avec une ardeur remarquable [14].

Les moines irlandais avaient jusque-là le monopole de la science ; la chrétienté anglo-saxonne voulut lui disputer cet honneur. Aldhelm de Malmesbury est le représentant le plus curieux de ce mouvement ; l'attachement à la discipline ecclésiastique et à la culture littéraire de Rome est, à ses yeux, le moyen d'arriver à supplanter la chrétienté rivale des Bretons [15]. L'Église anglo-saxonne réalisa ce dessein ; pendant un siècle, elle fut un foyer lumineux de haute culture et ses rayons se projetèrent au loin sur la Germanie et sur les Gaules. Elle donna à l'Église un Bède le Vénérable [16], elle fut le berceau d'Alcuin [17]. Les monastères de femmes rivalisèrent d'ardeur avec les monastères d'hommes, et peut-être les annales de la sainteté et de la haute culture intellectuelle chez la femme n'ont-elles pas

de pages plus belles à enregistrer, que celles de la vie de ces grandes abbesses et de ces moniales, que l'Histoire ecclésiastique de Bède et la correspondance de saint Boniface dépeignent sous des couleurs si sympathiques [18]. En moins d'un siècle et demi, l'Angleterre avait conquis le titre d'île des saints.

Et maintenant si nous jetons un regard en arrière sur le travail accompli depuis l'arrivée d'Augustin jusqu'à la mort de Bède, nous pouvons chercher à surprendre le secret de cette vitalité prodigieuse, et à discerner le caractère propre de la chrétienté anglaise. Cette chrétienté, à ses origines, n'a pas connu de martyrs : la foi y a été introduite par la douceur et par la tolérance ; elle a conquis les cœurs par le spectacle de la vie des missionnaires et les intelligences par la persuasion ; elle n'a pas été imposée par un maître. La royauté, gagnée à la foi, est devenue un point d'appui, mais jamais une tyrannie. La jeune chrétienté a trouvé ses centres de ralliement et d'expansion dans ses évêchés et ses monastères. L'ordre monastique, recruté dans le peuple et dans les hautes sphères de la société anglo-saxonne, a conquis par son rôle évangélisateur, par sa puissance terrienne, par son prestige intellectuel, une place dans les conseils de la couronne et de la nation, où il apporta, avec les expériences du gouvernement, le tempérament des mœurs chrétiennes. L'Angleterre chrétienne fut faite par les moines : ils ont défriché le pays, ils l'ont évangélisé, ils l'ont instruit.

Et le peuple Anglo-Saxon, formé par les missionnaires romains, a hérité d'eux, avec l'amour des lettres, le culte de la Chaire romaine et la passion

de l'apostolat. On verra ses fils, à l'exemple de ses rois, se diriger en grand nombre vers la Ville éternelle, inaugurer ces pèlerinages de Rome, dont la fréquence et les dangers inquiétèrent même saint Boniface, et, les premiers, créer, en faveur du pape, le denier de saint Pierre [19]. On verra cette nation, comme l'a dit si bien un de nos grands historiens belges, « tellement riche en vertus qu'elle put verser sur le continent le trop plein de ses ressources morales et payer ainsi sa dette à la papauté » [20].

III

Au moment où les moines romains rencontrèrent les moines celtes, la vie religieuse était florissante dans les nombreux monastères qui de toutes parts s'élevèrent en terre irlandaise ou scotique. De bonne heure le goût des voyages, le besoin d'apostolat les poussa sur le continent. Ce fut un mouvement intense au VIIe siècle, mais un mouvement ininterrompu jusqu'au douzième. Les « peregrini », car tel est leur nom, arrivent sur le continent. C'est Colomban, le fondateur de Luxeuil, le rude pénitent, l'apôtre intrépide qui doit fuir devant la colère du roi Thierry, dont il a blâmé publiquement la conduite répréhensible, et qui passe les Alpes et fonde cette grande abbaye de Bobbio, un des foyers lumineux de la Lombardie médiévale. C'est Gall, son disciple, lequel, à son tour, créa cette illustre abbaye, qui pendant des siècles fut un des centres intellectuels les plus actifs du monde monastique. C'est Fursy, dont la fondation de Péronne reste pour les moines scots un centre irrésistible d'attraction. C'est

Feuillen à Fosses, et que d'autres noms à relever parmi les missionnaires de la Gaule et de la Germanie. L'apostolat les pousse vers le continent ; les invasions danoises les chassent de leur pays et ils apportent à Cambrai, à Reims, à Soissons, à Laon, à Liége, le trésor de leurs connaissances littéraires ; on les retrouve jusque dans l'entourage de Charlemagne [21]. Ils créeront de nombreux centres de vie religieuse, animés de l'esprit du grand moine breton, mais, bientôt mis en contact avec la Règle bénédictine, ils abandonneront graduellement leur particularisme d'origine pour se pénétrer de l'esprit monastique romain, et, quand un jour les éternels survivants des migrations irlandaises et écossaises se constitueront, sur le sol de la Germanie, en chapitre général national, il y aura bien des siècles déjà que la règle et les institutions colombaniennes et autres auront sombré dans l'oubli.

Un des grands avantages du contact du monachisme anglo-saxon avec le monachisme celtique, ce fut la force d'expansion qu'il sembla lui emprunter, cet attrait vers l'apostolat qu'il tenait de ses origines, mais qui s'était singulièrement développé en lui. Sa mission avait été d'apporter la lumière de la foi aux païens d'Angleterre et d'établir parmi eux le royaume de Dieu. Convertis au Christ, ces peuples tournèrent d'instinct leurs regards vers leur pays d'origine, vers cette antique Saxe, encore plongée dans les ténèbres de l'erreur, et qui, elle aussi, pouvait être appelée à connaître le Christ, à aimer son Église, à jouir des bienfaits de la civilisation. Le rêve du moine romain Grégoire s'était réalisé pour l'Angleterre ; le désir des moines anglo-

saxons devint aussi une réalité pour la Germanie. Au cours d'un voyage à Rome en 678, Wilfride d'York, le grand champion des traditions romaine et bénédictine, fut jeté sur les côtes de la Frise [22]. Là habitait un peuple de même race ; on accueillit le naufragé avec égard. Wilfride n'était pas un franc ; on l'écouta. Il prêcha le Christ, il fit des conversions, mais, au printemps suivant, il dut partir pour Rome. Un premier contact venait d'avoir lieu entre les païens de Frise et les moines anglo-saxons. Wilfride n'oubliera pas cette contrée. A Ripon, au sein de sa famille monastique, il parlera de la moisson qui se levait là-bas sur l'autre plage et qui attendait des ouvriers : un jeune moine l'écoutait qui deviendra l'apôtre de la Frise. Wilfride sacrera le premier évêque saxon de ce pays ; il reviendra un jour contempler à Utrecht les merveilles de l'apostolat de Willibrord.

Cependant, en Irlande, un autre moine saxon, gagné lui aussi à la discipline romaine, songeait sans cesse à la terre de ses pères et s'était décidé à lui porter la parole de vie. Egbert fut rejeté par la tempête sur la côte de sa patrie d'adoption : sa mission était d'affermir à Iona et dans les monastères columbites la discipline de Rome. Ne pouvant payer de sa personne, Egbert se fit apôtre parmi les siens ; il éveilla des vocations, il créa un courant d'apostolat, il inaugura cet exode de missionnaires qui, pendant plus d'un demi-siècle, entraînera vers la Frise et la Germanie les moines et les religieuses d'Angleterre.

La Frise fut le premier théâtre de leurs exploits. Soumise en partie par Dagobert I, évangélisée rapi-

dement par S. Amand et par S. Éloi, mais négligée par l'Église de Cologne à laquelle ce roi l'avait rattachée, elle était retombée dans l'idolâtrie après la mort du conquérant. Wilfride y déposa des germes de vie en 678-679. Dix ans plus tard, le moine Wicbert, disciple d'Egbert, y arriva pour continuer l'œuvre de l'évêque d'York, mais son apostolat de deux ans, coïncidant avec les luttes du duc Radbode contre les Francs, resta infructueux : le missionnaire chrétien était soupçonné d'être l'ami secret et le complice des Francs. Egbert ne se découragea pas : à Wicbert succédèrent douze autres moines, parmi lesquels le jeune Northumbrien formé à Ripon aux leçons de Wilfride, puis à celles d'Egbert lui-même, S. Willibrord. Nous avons nommé l'apôtre de la Frise [23].

Willibrord arriva à Utrecht. C'était un territoire soumis aux Francs, sur le concours desquels il pouvait s'appuyer, avec lesquels il devait compter. Il le constatera le jour où la jeune chrétienté réclamera un évêque et fera choix de Suitbert. Pépin voulait avoir une province ecclésiastique dans les territoires nouveaux qui faisaient ou feraient partie du royaume des Francs, et, à son avis, c'était Willibrord qui devait en être le chef. Et tandis que Suitbert se retirait chez les Boructaires, aux bords de la Ruhr, Willibrord allait à Rome demander la bénédiction du pape et recevoir de lui la consécration épiscopale. On allait suivre en Frise le programme tracé par S. Grégoire pour l'Angleterre.

Des relations intimes sont établies avec le centre de la chrétienté ; on bâtira une cathédrale monastique, qui sera un séminaire de mission et une école ;

on veillera au recrutement d'un clergé indigène. L'appui, qui fait encore défaut, dans un chef national, on le trouvera dans le prince franc ; au besoin, on créera un refuge, pour la période de troubles qu'on pourrait encore traverser, dans le monastère d'Echternach élevé en plein territoire franc et chrétien. Willibrord et ses moines se dépensèrent largement ; le vaillant missionnaire poussa même une pointe de reconnaissance jusqu'en Danemark, devançant d'un siècle un autre moine que la postérité a décoré du nom d'apôtre du Nord. Mais la révolte de Radbode en 716 anéantit l'œuvre de Willibrord ; les églises furent détruites, les missionnaires chassés.

C'est en ce moment même qu'aborde en Frise un autre moine anglo-saxon, du nom de Boniface, mais il doit rebrousser chemin [24]. Radbode est vaincu en 718 et meurt l'année suivante. Les missionnaires rentrent dans leurs chrétientés dévastées. Boniface est revenu ; pendant trois ans il se fait le compagnon infatigable de Willibrord, mais quand celui-ci, témoin de son ardeur, de ses vertus, de ses talents, songe à le prendre comme coadjuteur et successeur, Boniface oppose un refus formel. Dieu le veut autre part ; il a fait son stage de missionnaire, c'est plus loin qu'une voix l'appelle, plus loin, au sein des forêts de la Germanie. Un jour cependant, comme Wilfride, il reviendra dans cette Frise, témoin de ses premiers combats ; il y reviendra pour affirmer l'autonomie du siège épiscopal d'Utrecht ; il y reviendra pour y cueillir la palme du martyre.

Mais qui était donc cet homme, dont le nom brille

d'un si vif éclat dans les annales de l'Église et de la civilisation ?

Issu d'une noble et riche famille du Wessex, Boniface enfant a vu les moines missionnaires s'asseoir au foyer paternel, et, tout jeune, à sept ans, il a voulu les suivre dans le cloître. Là, à l'école monastique, il s'était initié aux lettres profanes et sacrées ; émule d'Aldhelm de Malmesbury et de Bède, il était devenu professeur et prédicateur. La science et le crédit dont il jouissait auprès des chefs de l'Église anglo-saxonne lui assuraient un avenir brillant, mais, au fond de son âme, il entendait une voix qui l'appelait vers des plages lointaines, vers la terre des aïeux. En 716, il partit pour la Frise avec trois compagnons ; il dut rentrer. En 718, il repart, mais cette fois il a mûri tout un plan d'évangélisation ; il est à la tête d'une phalange de missionnaires, et c'est à Rome qu'il les conduit pour les mettre au service de la Papauté. Grégoire II comprit le moine anglo-saxon ; il le garda auprès de lui, il l'instruisit, puis il l'envoya à la conquête de nouvelles terres. La Frise était libre depuis la mort de Radbode ; c'est là qu'il va porter les prémices de son apostolat et s'essayer à la vie de missionnaire. Il ne s'y arrêtera pas, car ce serait limiter son champ d'action que d'accepter la direction d'une église épiscopale ; non, il y a plus loin, plus loin des terres immenses, où le Christ n'est pas connu. Les Francs possèdent la Germanie transrhénane, mais elle est encore païenne ; l'Alémannie et la Bavière obéissent à des princes chrétiens ; il y a la Saxe, la terre des aïeux, encore plongée dans les ténèbres de l'idolâtrie. C'est cette terre mystérieuse qui l'attire, mais il n'y pénétrera

que le jour où sa parole d'apôtre pourra y tomber avec fruit ; il se doit à la grande œuvre qu'il médite, il procédera avec méthode, avec sûreté. Il lui faut des points d'appui dans une contrée où le paganisme pourrait en un jour renverser l'édifice péniblement élevé pendant des années ; il lui faut garantir son travail personnel par la création de centres religieux ; il lui faut prévoir le recrutement des ouvriers de l'avenir.

Au cours d'une première reconnaissance du pays, où il trouva les vestiges de missionnaires celtiques, des lambeaux d'un Christianisme à peine dégagé des superstitions les plus grossières du paganisme, Boniface a étudié son terrain d'action, l'étendue de son œuvre, ses difficultés, son avenir. Il retourne à Rome pour renseigner Grégoire II. Le pape fait de Boniface un évêque, un chef d'Église, pasteur et organisateur, un légat. Boniface sera pour la Germanie ce qu'Augustin a été pour l'Angleterre : il sera évêque de Germanie jusqu'au jour où ce pays recevra son organisation hiérarchique. Moine, il restera moine, et ses collaborateurs seront des moines. Union intime à Rome, relations suivies avec l'Angleterre, apostolat monastique, accord parfait avec le prince franc, telles sont les grandes lignes du programme de Boniface.

Il n'est pas seul dans son apostolat ; il a amené avec lui des collaborateurs tirés des monastères anglais. Une correspondance active tient les frères de là-bas au courant de la marche des travaux ; les filles du cloître ne sont pas les moins avides de connaître les nouvelles des conquêtes de la foi. Un courant puissant de sympathie et d'intérêt s'établit entre

les deux rives ; les missionnaires affluent, les religieuses veulent prendre leur part dans les travaux de l'apostolat. C'est toute une armée qui se met à la disposition du pacifique conquérant des âmes. Boniface crée des monastères en Hesse et en Thuringe : Amoeneburg, Fritzlar, Ohrdruff pour les hommes ; Bischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt pour les femmes. Il lui semble, comme le dit le moine Rodolphe de Fulda au IXe siècle, « que ces monastères de moines et de vierges ont plus de puissance que la grâce du ministère ecclésiastique, de la prédication, pour entraîner les populations à la foi catholique »[25]. C'est que ces monastères sont les cellules d'un organisme qui se crée : rapprochées l'une de l'autre, elles vont se consolider pour constituer un corps social vigoureux qui durera des siècles. Ces monastères sont des centres agricoles, des écoles, des séminaires ; par eux les moines vont défricher les forêts de la Germanie, y introduire les lettres et les arts ; par eux, au jour où l'invasion danoise détruira pour un temps en Angleterre l'œuvre de Théodore, de Wilfride et de Bède, les moines germains transmettront aux générations futures le trésor de la science antique, et poseront les jalons d'une culture scientifique intense qui a fait la gloire et l'orgueil de l'Allemagne moderne.

La Germanie franque était conquise à la foi, elle était chrétienne. L'heure était venue de lui donner son organisation ecclésiastique. Le programme tracé par S. Grégoire pour l'Angleterre s'exécutait à la lettre en Germanie. En 732, Boniface était élevé au rang d'archevêque ; sa province comprenait la Ger-

manie transrhénane soumise aux Francs : Bavière, Alémannie, Hesse, Thuringe.

Boniface commença par réorganiser les églises de Bavière. Ce pays était immense puisqu'il comprenait, outre la Bavière actuelle, la Haute-Autriche, le Tyrol, une partie de la Styrie. Sans toucher aux évêchés de Säben et de Coire, Boniface reconstitue ceux de Ratisbonne, de Frisingue, de Passau et celui de Salzbourg, qui plus tard devait être élevé au rang de métropole, et organise l'éphémère évêché de Neubourg établi sans son consentement ; les anciens sièges d'Augsbourg et de Spire furent rattachés, en 747, à la métropole de Mayence. Un concile national fut le point de départ d'une restauration sérieuse de la vie religieuse ; de 740 à 778 on ne compte pas moins de vingt-neuf monastères érigés dans ces contrées.

En Hesse et en Thuringe, la constitution de la hiérarchie se heurtait à une grande difficulté, le manque de villes de quelque importance. En Hesse, S. Boniface fonda Burabourg, transféré plus tard à Fritzlar, qui disparut lors de la création du siège de Paderborn ; en Thuringe, Erfurt remplacé plus tard en partie par Halberstadt ; plus loin Würzbourg, Eichstätt, diocèse dans lequel s'élève le monastère double d'Heidenheim que dirigent Wunibald et sainte Walburge. Ici, comme en Angleterre, on retrouvait les moines dans les cathédrales : celles de Salzbourg, Frisingue, Eichstätt, Würzbourg, Ratisbonne, comme celle d'Utrecht et plus tard celle de Brême, furent pendant un certain temps occupées par des fils de S. Benoît, jusqu'au jour où l'exéguïté des édifices et le concours du peuple nécessitèrent

l'érection d'autres églises plus vastes, qui furent confiées à des chanoines, afin de sauvegarder la tranquillité nécessaire à la vie monastique.

Le prestige de S. Boniface, acquis dans l'œuvre gigantesque de l'évangélisation de la Germanie, était si grand que lorsque le pape Zacharie voulut réformer l'Église franque, ce fut à son zèle et à sa prudence qu'il fit appel. Boniface commença par réorganiser les métropoles de Reims, de Sens et de Rouen; il nomma des pasteurs vraiment dignes dans les évêchés vacants, réunit des conciles, travailla à l'extirpation des abus, veilla à l'éducation d'un clergé qui fût à la hauteur de sa vocation [26]. Ce travail de restauration et d'organisation, inspiré par le pontife romain, Boniface l'accomplit aussi en Alémannie, en Alsace, où les missionnaires irlandais et francs avaient déjà implanté la foi; où S. Pirmin, dont l'origine reste mystérieuse, avait constitué dans ses monastères les points d'appui de l'évangélisation et de l'éducation chrétienne, où son successeur Heddon, moine comme lui, sert de trait d'union entre l'ancien monachisme celtique et le monachisme bénédictin, que l'autorité de S. Boniface fit triompher dans ces contrées et consacrer dans les synodes [27].

Et cependant l'organisateur de deux grandes Églises restait sans siège déterminé. Tandis qu'il travaillait dans les Gaules, il faisait édifier l'abbaye de Fulda [28], qui devait être sa maison de retraite et l'abri de sa vieillesse, mais en même temps le centre religieux de sa province ecclésiastique, un foyer qui devait rayonner sur toute l'Église occidentale. L'épiscopat franc, uni à son prince, voulait qu'il fût à la tête d'une grande Église et, à la mort de l'évêque

Raginfride, on le nomma au siège de Cologne élevé au rang de métropole [29]. On se heurta à l'opposition d'un clergé rebelle aux réformes, et Boniface dut accepter l'Église de Mayence.

Cependant la nostalgie de l'apostolat le reprenait sans cesse, et le vieillard, usé par les labeurs d'un ministère de près de quarante ans, rêvait encore d'aller enfin évangéliser les Saxons, pour lesquels il faisait prier en Angleterre. Mais l'expérience l'avait assez instruit sur le résultat fatal d'une mission prématurée chez ces farouches païens, qui dévastaient sans cesse les chrétientés situées à proximité de leurs frontières. Il tourna ses regards vers la Frise septentrionale encore païenne ; il organisa une expédition en règle, et il partit pour Utrecht. Il y retrouva ses anciens compagnons, l'abbé Grégoire et le chorévêque Eoban ; il assura l'indépendance du siège d'Utrecht vis-à-vis de Cologne, puis il pénétra en territoire frison [30]. Le 5 juin 754, les barbares fondirent à l'improviste sur les missionnaires et Boniface tomba sous leurs coups.

Ainsi mourut l'apôtre de la Germanie, âme ardente, cœur aimant, intelligence supérieure, ouverte à tout ce qui était grand et beau, organisateur de premier ordre, mais avant tout homme de foi, de vie intérieure et de prière, homme de Dieu et de l'Église.

Avec le recul des siècles, nous pouvons juger la méthode adoptée par S. Boniface et en reconnaître l'excellence. Il s'adressa d'abord à des populations susceptibles de recevoir la foi, où l'explosion soudaine d'une révolte n'était plus à craindre ; il pouvait compter sur une réserve de missionnaires qui

lui permettait de créer des centres de vie monastique ; il assurait le recrutement de ce clergé monastique dans les écoles claustrales. Ce réseau de monastères fut la première ébauche de l'organisation hiérarchique ; et celle-ci, en certains cas, ne fut que la simple juxtaposition de la dignité épiscopale à l'autorité abbatiale déjà existante. La religion prêchée était une religion de paix, qui s'imposa en Germanie comme en Angleterre par la douceur, par la persuasion et par l'autorité de l'exemple.

L'Anglo-Saxon répugnait à faire violence aux consciences ; on entendra un demi-siècle plus tard Alcuin demander que la politique reste étrangère à la religion, et déconseiller, à propos des missions chez les Avares, d'user de force pour contraindre les peuples à embrasser la foi ; des mesures de ce genre ne pouvaient aboutir qu'à rendre le christianisme odieux [31].

A l'heure de l'histoire où nous sommes arrivés, l'axe du monde politique est déplacé. Le monde civilisé, qui avait autrefois son centre à Rome, avait ensuite gravité quelque temps autour de Byzance. L'invasion des Barbares obscurcit pour un temps la conception antique de l'Empire ; un monde nouveau allait surgir, mais quel serait-il, personne n'aurait osé le prophétiser. Puis une puissance émerge au milieu des peuples germaniques ; le peuple franc se fusionne avec le monde gallo-romain, il étend son domaine, il affirme sa supériorité ; graduellement il se rattache les différents peuples germains ; et ce peuple est une puissance chrétienne et catholique. Sur les ruines d'une partie de l'Empire byzantin s'est élevée une nouvelle puissance politique, un

peuple de conquérants, conquérants par religion ; ce peuple se met en marche, enlevant à l'Empire des provinces ; il pénètre en Europe, prend pied en Espagne, rêve la conquête de la Gaule ; il recule après la défaite de Poitiers, mais il campe aux portes de la Chrétienté, c'est l'Islamisme. A l'Ouest, les Slaves et les Avares païens, ennemis de Byzance, avancent eux aussi, et prennent position sur les frontières du monde germanique qu'ils forcent sur divers points. Au Nord, les farouches Saxons, les Frisons, les Normands païens sont une menace perpétuelle pour le jeune royaume franc. Celui-ci personnifie la Chrétienté ; s'il succombe sous les efforts combinés de ces diverses forces, c'en est fait de l'Église, c'en est fait de la civilisation.

S. Boniface, par son œuvre d'apostolat, avait favorisé l'élaboration de l'unité nationale des peuples d'origine germanique ; l'unité religieuse conduisit à l'unité politique. L'extension des frontières du royaume franc devait avoir pour conséquence la conquête de nouveaux peuples par l'Église, et l'adoption de la foi chrétienne fut la garantie de la paix pour ce royaume. L'œuvre d'évangélisation reste une œuvre de foi et de dévouement, mais elle devient aussi une nécessité politique ; elle entre dans la sphère d'action de l'État. Cette action de l'État fut une force puissante, mais parfois aussi un danger. Frisons, Saxons, Scandinaves, Slaves et Avares, tous ces peuples furent entamés successivement ou simultanément par les missionnaires ; il fallut cinq siècles pour mener à bonne fin l'œuvre de leur christianisation.

Arrêtée par la mort de S. Boniface, la conversion

des Saxons fut reprise avec ardeur par les missionnaires d'Utrecht : Alubert, Liafwin et Ludger qui poussa jusqu'à Helgoland ; à la fin du VIII[e] siècle, toute la Frise était chrétienne. Mais les Saxons restaient rebelles ; pour eux le culte national était le symbole de leur indépendance vis-à-vis des Francs, dont ils ne voulaient pas subir la conquête. Le Franc était l'ennemi héréditaire ; le Christ, le protecteur des Francs, donc l'ennemi des Saxons : pas de chrétiens à leurs portes ! Les Boructaires convertis éprouvent, les premiers, les effets de leur vengeance ; les frontières de la Hesse et de la Thuringe sont exposées à leurs incursions. Les missionnaires anglo-saxons qui abordent chez eux paient leur audace de leur vie, comme les deux Ewald, ou, comme Willehad et Ludger, doivent reculer devant leur fanatisme ; il fallut que Charlemagne ouvrît le chemin par l'épée.

La conquête de la Saxe était la condition nécessaire pour la tranquillité du royaume franc. Dès 776, le pays est considéré comme conquis, et Charlemagne en règle l'organisation ecclésiastique. Les évêchés de Cologne, de Mayence, de Würzbourg et de Liège reçoivent la mission de travailler chacun sur un point déterminé du territoire saxon, tandis que les abbayes de Fulda et de Hersfeld y envoient des missionnaires. Les révoltes multipliées des Saxons provoquèrent de sanglantes représailles de la part de Charlemagne et l'exode forcé de milliers d'habitants des deux côtés du Rhin. Cette fois, la soumission fut définitive. Des évêchés furent créés à Verden, à Minden, à Brême, à Munster, plus tard à Paderborn, à Halberstadt. Des monastères s'éle-

vèrent sur différents points : Werden, en territoire franc, mais à la frontière saxonne, devint un centre actif de vie religieuse, comme plus tard Corbie en plein pays saxon, Visbeck, Meppen, Hameln, Nottuln, Herford, et les fondations se multiplièrent au IXe siècle. L'acte d'immunité accordé par Louis le Pieux à Visbeck déclare formellement que les moines ont la mission de prêcher l'Évangile ; d'ailleurs le choix des premiers évêques des sièges saxons indique assez nettement la part que les fils du cloître prenaient alors à l'évangélisation des païens.

IV

Les Slaves, à partir de la fin du VIe siècle, sortant des pays danubiens, avaient pénétré jusqu'au Brenner, occupaient la Carinthie, la Carniole, une partie de la Styrie et du Tyrol et se trouvaient même en Thuringe [32]. Leur évangélisation fut entreprise de plusieurs côtés à la fois ; les évêchés limitrophes de Salzbourg, de Passau, de Ratisbonne et de Wurzbourg eurent leur rayon d'action parmi les Slaves ; les abbayes de Niederaltaich, de Fulda, de St-Emmeram, qui ont des possessions dans ce pays, y envoient des moines ; les monastères d'Innichen, de Schledorf sont fondés en vue de l'évangélisation des Slaves et sont aidés par ceux de Scharnitz, de Kremsmünster et de Mondsee.

Les Avares, qui dès la fin du VIIIe siècle, se sont rapprochés des Francs, occupent la Dacie, la Pannonie et la Dalmatie. Ils sont entrepris de quatre côtés : de Ratisbonne, de Passau, de Salzbourg et

d'Aquilée, dont les évêques organisent l'œuvre des missions avec l'aide de diverses abbayes bavaroises, tandis qu'en Pannonie méridionale, où les Bulgares se sont fixés en 818, ce sont les prêtres romains, envoyés par Nicolas I, qui devancent les missionnaires venus de Passau à la demande de Louis le Germanique [33].

La Bohême et la Moravie sont évangélisées par des missionnaires allemands, surtout par ceux de Ratisbonne, et, aux yeux des évêques allemands, ces pays sont considérés comme faisant partie de l'Empire. La Bohême ne fut pas touchée ou ne fut qu'effleurée par la mission des apôtres slaves SS. Cyrille et Méthode. C'était une pensée politique qui inspirait cette nouvelle tentative d'évangélisation, par laquelle le duc de Moravie, Rastislav, ennemi de l'Empire, voulait arrêter la marche progressive du rite latin, et conjurer ainsi le danger d'une incorporation à l'Empire. L'évangélisation slave échoua en Moravie. Et cependant S. Cyrille était à la hauteur de sa mission : c'était un grand caractère, un homme de science, un saint, ayant pleinement conscience du but à atteindre. Il disparut trop tôt.

S. Méthode, qui lui survécut, reçut de Rome le titre d'archevêque de Moravie et de Pannonie, mais il travailla isolément. Si le duc de Moravie avait compris le geste de Rome, il aurait pu créer un grand État slave, qui eût été le couronnement de l'évangélisation, comme l'Empire le fut pour l'œuvre de S. Boniface. Mais à la différence de ce dernier, les apôtres slaves n'avaient ni réserves de forces, ni points d'appui ; les monastères leur manquèrent [34].

Les Slaves du Nord, établis sur les bords de la

Baltique, les Wendes ne furent gagnés à la foi chrétienne qu'assez tard. Au milieu du VIIIe siècle, S. Willibald, évêque régionnaire, avant d'occuper le siège d'Eichstaett, avait reçu la mission de travailler à leur conversion. Au IXe siècle, le mouvement est dirigé par l'archevêque de Hambourg et par l'empereur. Le moine Boson de St-Emmeram de Ratisbonne y travaille, à la demande de l'empereur Otton, qui fonde à Magdebourg l'abbaye de St-Maurice, colonie de St-Maximin de Trèves, dans l'intention d'affermir l'œuvre d'évangélisation, tandis que le moine Adalbert, de St-Maximin, notaire impérial, reçoit de ce prince la mission d'aller prêcher la foi aux Russes. Devenu archevêque de Magdebourg, alors que Boson sera nommé évêque de Mersebourg, Adalbert organisera la hiérarchie ecclésiastique, moyen assuré de rattacher les populations à l'Église et à l'Empire [35].

La politique impériale a trouvé dans l'apostolat un moyen puissant d'étendre sa sphère d'action. Otton I, malgré la réserve dont il use vis-à-vis des évêchés du Jutland dans la crainte de froisser les Danois, multiplie les évêchés aux frontières de l'Empire depuis le Jutland jusqu'à l'Erzgebirge : Aarhuus, Ripen et Schleswig chez les Danois, Oldenbourg chez les Abodrites, Havelberg et Brandenbourg en plein pays Wende, Mersebourg, Zeitz et Meissen chez les Sorbes. La création de l'archevêché de Magdebourg tout contre la frontière slave couronne l'œuvre de l'organisation ecclésiastique du pays des Wendes et constitue, avec les autres évêchés, les points d'appui de l'évangélisation des tribus païennes [36].

Les Slaves de Pologne et les Hongrois fixés en Pannonie entreront dans la grande famille catholique à la fin du Xe siècle et dans le cours du XIe ; la christianisation y avance d'une façon systématique sous la direction de leurs princes. Les premiers évêques et missionnaires, moines et clercs séculiers, furent appelés d'Allemagne, de France, de Belgique, de Slavonie, d'Italie ; malheureusement les origines de ces églises sont entourées de mystère, et l'érudition moderne n'a pas encore levé le voile qui recouvre leurs origines. A la différence d'autres pays évangélisés en partie par des missionnaires allemands, la Hongrie garda jalousement son autonomie, et s'efforça de conjurer le péril qui la menaçait du côté de l'Empire ; si elle avait été englobée dans la hiérarchie de l'Église d'Allemagne, elle courait le risque d'être absorbée par l'Empire [37].

L'Église naissante de Pologne subit pendant un temps l'influence de la hiérarchie d'Allemagne et de l'Empire [38]. Il semble bien que des relations assez suivies durent exister entre ce pays, la Silésie et l'ancien diocèse de Liège, qui fournit dès le milieu du XIIe siècle des colonies wallonnes [39], et peut-être les premiers habitants du monastère de Lubin [40]. L'Église polonaise manqua d'un organisateur, comme l'État d'un prince assez énergique pour pousser ses conquêtes jusqu'à la mer, et barrer ainsi la marche à l'Empire, qui ne devait pas tarder à conquérir tout le littoral et à utiliser les forces de l'ordre teutonique au profit de la race germanique contre les Slaves.

Dans la phalange des missionnaires qui sillonnent la Pologne, la Bohême, la Hongrie, vers la fin du

XIe siècle, une grande figure émerge, celle de S. Adalbert, évêque de Prague, moine romain, fondateur du monastère de Brevnow aux portes de Prague, âme ardente, éprise à tour de rôle de l'idéal de la solitude, puis de celui de l'apostolat, surtout en vue de conquérir la palme du martyre. Adalbert la cueillit effectivement chez les Prussiens le 23 avril 997[41].

Adalbert était une des personnalités les plus en vue du monde des réformateurs italiens, dont le monastère des SS. Boniface et Alexis sur l'Aventin était le centre, et qui avait trouvé un grand admirateur dans l'empereur Otton III. La nouvelle du martyre de l'ancien évêque de Prague vint agiter profondément les ermitages italiens ; c'était comme une voix d'outre-tombe qui lançait un appel pressant à voler à la conquête des âmes et au martyre. La voix d'Adalbert trouva un écho dans le cercle de ses anciens amis et admirateurs, et l'on vit bientôt un disciple de S. Romuald, Brun de Querfurt, partir pour la Russie, Gaudence et Anastase et d'autres moines romains aller annoncer la foi aux Slaves et aux Magyars, puis Jean et Benoît, deux disciples de Romuald, se diriger vers la Pologne, enfin Romuald lui-même, avec vingt-quatre compagnons, partir pour la Hongrie[42].

Les travaux d'Adalbert n'avaient pas eu d'efficacité durable ; il travaillait isolément sans plan d'ensemble ; son œuvre était frappée à l'avance de stérilité. Elle fut reprise dans le cours des XIIe et XIIIe siècles, mais ce fut à la suite de la germanisation que le pays des Wendes, la Poméranie, la Prusse, la Livonie, l'Esthonie[43], la Courlande ac-

ceptèrent la religion chrétienne : les évêchés qui y furent créés, les abbayes de cisterciens et de prémontrés qui s'y établirent, achevèrent une œuvre de conquête où le glaive avait parfois remplacé la croix.

La Scandinavie païenne était, comme jadis la Saxe pour la chrétienté franque, une menace perpétuelle pour les jeunes églises frisonne et saxonne. S. Ludger avait reconnu ce danger et sollicité de Charlemagne l'autorisation d'organiser une mission chez les Hommes du Nord. Dans la crainte de compromettre son œuvre en Saxe, le prince refusa et se tint d'ailleurs sur la défensive vis-à-vis des Danois. Une intervention malheureuse dans une querelle dynastique de la part de son successeur, excita plus que jamais la défiance des Danois, conscients de la faiblesse de l'Empire, depuis le jour où Louis le Pieux avait hésité à agir énergiquement en faveur de son protégé Harald. Sans doute une mission en Scandinavie avait chance de succès, si elle était menée avec intelligence, avec énergie, avec esprit de suite. Les sièges de Brême et de Verden étaient comme les boulevards de l'Empire ; Hambourg était un poste avancé qui pouvait servir de point d'appui. Mais il semble que placée sous la tutelle de l'Empire, habituée à recevoir son impulsion de ses princes, l'Église franque avait perdu de bonne heure sa force d'expansion.

La mission organisée officiellement en 822 sous la direction de l'archevêque Ebbon de Reims, agréée par le pape, appuyée sur les fondations monastiques de Welanao (Münsterdorff) devait échouer à raison de l'intervention de l'Empereur en faveur d'Harald que son pays avait rejeté. Louis le Pieux fit appel

au dévouement d'Anschaire, moine de Corbie, en lui demandant d'accompagner Harald. Anschaire avait le cœur d'un apôtre et l'endurance nécessaire pour entreprendre une œuvre aussi difficile que l'évangélisation du Nord. Hambourg fut son point d'appui ; des moines de Corbie y commencèrent une fondation ; le petit moutier de Thourout en Flandre devait assurer les revenus nécessaires à l'œuvre et servir de séminaire pour la mission.

Pratiquement, Anschaire était réduit au rôle de chapelain d'Harald ; il put se fixer à Hambourg, y appeler quelques moines de Corbie, ouvrir une école pour enfants ; mais, au delà de la frontière impériale, le pays des Danois lui était en quelque sorte fermé. Le pillage de Hambourg par les Normands en 845 n'ébranla pas son courage : abandonné des siens, privé de son moutier de Thourout, il tint bon. Nommé au siège de Brême uni à celui de Hambourg, il reprend son œuvre de mission, pousse une seconde pointe en Suède. A sa mort, deux églises en Sleswig, un poste en Suède, tel était le bilan de son œuvre. Anschaire fut un véritable apôtre, mais il arrivait trop tard [44].

Quand les missionnaires abordaient en Germanie pour y porter la foi chrétienne, il y avait dans le monachisme anglo-saxon un puissant courant d'apostolat, il y avait de l'enthousiasme, et les phalanges d'apôtres avaient à leur tête un organisateur de premier ordre, S. Boniface. Quand Anschaire s'apprêtait à conquérir les pays du Nord, ces contrées étaient troublées par les dévastations et les pirateries des Wikings ; l'Empire était trop faible pour le soutenir, l'Église franque déjà trop intimement liée

et asservie à l'État ; le monachisme germanique subissait l'influence du monachisme français affaibli par l'intervention continuelle de l'État dans la collation des bénéfices abbatiaux, désagrégé par les suites désastreuses des appropriations, menacé dans sa propre existence par les incursions normandes qui allaient paralyser sa vie normale pendant plus d'un demi-siècle. Il manquait un lien de solidarité entre les monastères et déjà leur activité se déployait sur un autre terrain.

L'œuvre d'Anschaire fut continuée, sans plus de succès, par son disciple et successeur Rimbert ; elle laissa peu de traces dans l'histoire. Quand celle-ci enregistrera les conquêtes du catholicisme dans le Nord, il se sera écoulé déjà bien des années depuis que les moines, venus d'Allemagne et d'Angleterre, travaillaient à y développer la civilisation chrétienne.

V

Tandis que la Règle bénédictine, transportée d'Écosse en Angleterre par le moine Augustin, sur l'ordre de S. Grégoire, faisait surgir du sol une multitude de monastères, qu'une sève jeune et riche circulait dans ses cloîtres et ses cathédrales, une légion d'apôtres en sortirent qui allèrent porter sur le continent la foi du Christ et les bienfaits de la civilisation, et montrer au monde chrétien la merveilleuse force d'expansion de la règle des moines, quand elle trouve un sol propice à son développement.

L'Italie n'avait point connu avant le VIIIe siècle

des établissements monastiques comparables à ceux des Gaules et de la Germanie. Ce n'est pas que les fondations bénédictines ne s'y soient multipliées au cours des VIIe et VIIIe siècles : le nom de Benoît, auréolé du prestige de la sainteté, fit la conquête de la péninsule ; sa règle éclipsa bientôt celle du grand celte Colomban, et, alors qu'elle ne possède ni unité nationale, ni unité juridique et ecclésiastique, la péninsule apprend à connaître l'unification monastique. Petits, plutôt pauvres de ressources et de personnel, de nombreux monastères, dont l'histoire a à peine gardé le souvenir, s'élèvent de toutes parts sous la règle bénédictine. Quels en sont les propagateurs? On ne sait, mais, si, au cours du VIIIe siècle, on voit apparaître les grandes figures des premiers abbés francs ou lombards, qui vont illustrer les nouveaux et puissants monastères qui vont s'appeler St-Vincent au Vulturne, Farfa, Nonantule, Leno ; si on voit un courant incessant de moniales franques et lombardes venir inaugurer la vie bénédictine à Milan, dans la Sabine, à Riéti, à Bénévent, on ne peut manquer de reconnaître la largeur de vues des souverains lombards, alors en guerre avec Pépin et Charlemagne, qui savent mettre de côté leurs rivalités politiques pour reconnaître la supériorité du monachisme franc. C'est que sur la terre des Gaules, dans les territoires soumis aux Francs, la règle bénédictine a déjà fait ses preuves, et on peut y appeler à des traditions respectables et à des expériences concluantes. Le Mont-Cassin, qui s'en est inspiré, va devenir le centre reconnu de la renaissance bénédictine en Italie : Pétronax de Brescia ira s'inspirer aussi bien au Vulturne qu'à l'école de l'anglo-saxon

Willibald ; les fondateurs de Vulturne seront en rapport avec le restaurateur de Farfa, comme le fondateur du *Palatolium* en Toscane ira s'inspirer au Vulturne, alors que Leno et Nonantule feront dériver leur observance de celle du Cassin. Et l'on peut constater que sous Ambroise Autpert, le monastère du Vulturne est en relation avec l'abbaye de Benedictbeuern en Bavière, comme celle-ci avec l'abbaye du Mont-Cassin.

Le même courant de sympathie se retrouve dans S. Boniface. Quand il a fondé Fulda, c'est vers les monastères du Latium et de la Toscane qu'il envoie son disciple Sturmi, pour y étudier l'observance bénédictine. C'est vers le Mont-Cassin que se dirigeront Carloman, Adélard de Corbie, plus tard Jean de Gorze, Gérard de Sauve Majeure, comme au berceau de la Règle monastique. Et si un jour Cluny doit se rattacher par St-Savin à S. Benoît d'Aniane, celui-ci lui aura transmis une observance qui se rattache à l'abbaye-mère.

Certes, il ne faut pas s'attendre à trouver dans les monastères italiens une action économique et artistique comparable à celle des grands centres monastiques de France et d'Allemagne ; à part quelques exceptions remarquables, comme le Cassin, le Vulturne, Farfa, Riéti et quelques autres, les monastères, situés souvent dans des villes épiscopales, sont éclipsés par l'évêché qui prime tout. Nombreux sont les monastères bénédictins à Rome, où, au Xe siècle, on ne compta pas moins de soixante maisons de moines et de moniales. Leur rôle est avant tout liturgique. Si parfois elles s'occupent de l'éducation d'orphelins, du soin des malades, leur rôle principal,

c'est de desservir les basiliques et d'y célébrer les offices de nuit et de jour. Mais elles étaient éclipsées par le clergé séculier des basiliques, forcément paralysées dans leur développement et dans leur activité. Rien d'étonnant qu'à un moment donnê elles aient été absorbées par ce clergé et sécularisees [45].

Le grand mouvement de réforme monastique de Charlemagne et de Louis le Pieux (813 et 817), devait dans l'esprit de S. Benoît d'Aniane aboutir à une codification des observances claustrales et à une sorte de centralisation administrative dont le pouvoir impérial dirigerait l'organisme. Le Mont-Cassin, Farfa, St-Vincent du Vulturne furent convoqués aux grandes assises d'Aix-la-Chapelle, mais on ne voit pas que l'Italie ait subi cette action immédiate de Benoît d'Aniane, dont les effets d'ailleurs ne furent ni généraux ni durables. Les monastères impériaux et royaux jouirent de la protection des princes, comme, à d'autres moments, ils furent les victimes de leur ingérence dans les affaires claustrales et de leurs caprices dans le choix des dignitaires. Les incursions sarrasines renversèrent plus d'un antique monastère, et les ruines matérielles qui s'amoncelaient de toutes parts étaient comme le symbole des ruines morales, que les siècles de fer avaient accumulées auprès des anciens sanctuaires. Il faudra attendre la venue d'Odon de Cluny à Rome, pour assister à un renouveau de la vie bénédictine.

L'histoire monastique d'Espagne avant le XIe siècle est encore trop enveloppée de mystère pour qu'il nous soit possible d'esquisser la marche progressive de la Règle bénédictine dans les diffé-

rentes parties de la péninsule. Le monachisme y était florissant au VII[e] siècle, et avait trouvé des législateurs dans les grands évêques Isidore et Léandre de Séville. L'invasion musulmane balaya nombre de fondations monastiques, et les moines fugitifs allèrent chercher un abri dans les Asturies. La Catalogne, l'ancienne Marche hispanique, devint une terre bénédictine par excellence. Dès le VIII[e] siècle on relève les noms de monastères : Gerri, Labaix, Sentis, Santa Grata, St-Genis de la Bellera, St-Andreu de Trespons. Ripoll brille d'un éclat tout particulier à partir du IX[e] siècle, et, en ce siècle, comme au suivant, de nombreuses fondations attestent la vitalité de l'Ordre. Les conquêtes chrétiennes en Castille furent marquées par l'établissement de monastères : Silos est un centre de discipline illustré par son grand abbé, S. Dominique, alors que San Millan où il a pris l'habit, N. D. de Valvanera, St-Pierre de Cardeña, St-Sauveur d'Oña, St-Pierre d'Arlanza et d'autres se distinguent par leur importance, en attendant que les usages de Cluny pénètrent dans le pays et mettent le monachisme espagnol en rapport intime avec les grandes abbayes françaises[46].

NOTES.

1. P. H. Dudden, *Gregory the Great.* Londres, 1905, p. 161-162, 167-169.

2. *Ib.*, t. II. p. 172-173.

S. Benoît et son œuvre ont été étudiés spécialement par Mabillon ; D. Tosti, *Della vita di S. Benedetto.* Mont-Cassin, 1892; trad. française, Lille, Desclée, 1898 ; par Grützmacher, *Die Bedeutung Benedickts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums.* Berlin, 1892 ; par D. Alb. L'Huillier, *Le patriarche S. Benoît,* 2[e] éd. Paris, 1923; D. Bern. Maréchaux, *S. Benoît, sa vie, sa règle, sa doc-*

trine spirituelle. Paris, 1911 ; D. Fr. Aidan Gasquet, *Saggio storico della Costituzione monastica.* Rome, 1912 ; D. Ildeph. Herwegen, O. S. B., *Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild.* Düsseldorf, 1917 ; 2[e] éd., 1919 ; D. Bruno Albers, O. S. B., *Der Geist des hl. Benediktus.* Fribourg en Br., 1917 ; D. C. Butler, *Benedictine monachism Studies in Benedictine life and rule.* Londres, 1919 ; H. Schroers, *Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen* (*Zeitschrift f. kath. Theol.,* XLV, 1921, p. 199-207) contre l'ouvrage de D. Herwegen ; le caractère hypercritique de cette étude a été relevé par D. G. Morin (*Bull. d'anc. litt. chrét. latine,* I, n° 69), et par moi dans le *Bull. d'hist. bénédictine,* 1913-1922, n° 2941 ; M. Lecler, *S. Benoît, sa vie, sa règle, et influence de cette Règle sur les institutions monastiques en Occident* (*Collationes Namurcenses,* XVII, 1922-23, p. 303-314) ; D. Hébrard, *S. Benoît. Essai psychologique d'après la Règle bénédictine et les Dialogues de S. Grégoire.* Paris, 1922 (peut-être trop subjectif et légendaire). Pour l'intelligence littérale de la Règle, voir Benno Linderbauer, *S. Benedicti Regula Monachorum... philologisch erklärt.* Abbaye de Metten, 1922. Je n'ai pas parlé de fondations en Sicile et en France par les disciples de S. Benoît, Placide et Maur, considérant la première comme une légende et l'autre comme plus que problématique (Berlière, *Le culte de S. Placide* dans *Revue bénéd.,* XXXIII, 1921, p. 19-45).

3. Dudden, t. II, p. 173-200. Sur Cassiodore, voir D. Denis de Ste-Marthe, *La vie de Cassiodore.* Paris, 1694 ; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen,* 7[e] éd., t. I, 1904, pp. 73-80 ; U. Balzani, *Le croniche italiane nel Medio Evo,* 3[e] éd. Milan, 1909, p. 4-19 ; S. Colombo, *Un maestro di critica biblica nel VI. secolo* (*Riv. storico-crit. delle scienze teolog.,* VI, 1910, p. 436-445) ; D. H. Leclercq, *Cassiodore* (*Dict. d'archéol. chrét., et de liturgie,* t. II, 1911, col. 2357-2365) ; P. Lehmann, *Cassiodorstudien* (Philologus, LXXI-LXXIII).

4. La plus ancienne vie de S. Grégoire le Grand, écrite par un moine de Whitby, a été publiée, d'après le ms. de St-Gall 567, par D. Gasquet (*A Life of Pope St Gregory the Great written by a Monk of the Monastery of Whitby.* Westminster, 1904) ; une autre, également antérieure à Jean Diacre, attribuée à Paul Diacre, a été éditée par le P. Grisar (*Zeitschrift f. kathol. Theologie,* t. XI, 1887, p. 162-173) ; ces deux vies sont indépendantes l'une de l'autre (H. Moretus, *Les deux anciennes vies de S. Gré-*

goire le Grand dans *Analecta Bollandiana,* t. XXVI, 1907, p. 66-72).

Sur St Grégoire voir, en dehors des travaux de Lau (Leipzig, 1845), Montalembert (*Moines d'Occident,* t. II), de Pingaud (Paris, 1872), de W. Wisbaum (Bonn, 1884), Ed. Clausier, *S. Grégoire le Grand.* Paris, 1887 ; Bruges, 1891 ; D. Célestin Wolfsgruber, *Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Gr. nach seinen Briefen dargestellt.* Vienne, 1886 et *Gregor der Grosse.* Saulgau, 1890 ; H. Grisar, *Storia di Roma e dei papi nel medio evo.* Vol. I. Part. III. Rome, 1899, republié sous le titre *San Gregorio magno.* Rome, 1904 ; F. A. Gasquet, *St Gregory the Great and England* (*Dublin Review,* 1904, p. 225-250) ; K. Blasel, *Die kirchlichen Zustände Italiens zur Zeit Gregors des Gr.* (*Archiv. f. kath. K. R.,* 1904, t. I, p. 83-93) ; P. Doizé, *Le rôle politique de S. Grégoire pendant les guerres Lombardes* (*Études,* 1904, 20 avril, p. 182-209) ; M. Vaes, *La Papauté et l'Église franque à l'époque de Grégoire le Grand* (*Revue d'hist. eccl.,* t. VI, 1905, p. 537-556, 755-784) ; P. Holmes Dudden, *Gregory the Great, His place in history and thought.* Londres, 1905, 2 vol. ; V. Castaldo, *L'azione civile e politica di S. Gregorio il Grande* (*Rivista di scienze e lettere,* t. VIII, 1907, p. 403-416, 461-474 ; nov., t. IX, p. 199-209) ; L. Clotet, *La Papauté depuis l'avènement de Grégoire le Grand jusqu'en l'an 800* (*Revue de l'Institut catholique de Paris,* t. XIII, 1908, p. 22-59) ; T. Tarducci, *Storia di S. Gregorio magno e del suo tempo.* Rome, 1909 ; D. L. Lévêque, *S. Grégoire le Grand et l'Ordre bénédictin.* Paris, 1910 ; auxquels on peut ajouter *The Centenary of St Gregory the Great at Downside with the three sermons preached on the occasion.* Downside, 1890 ; H. H. Howorth, *Saint Gregory the Great.* Londres, 1912 ; P. Beda Danzer, O. S. B., *Der hl. Gregor der Grosse in der Missionsbewegung seiner Zeit* (*Stud. und Mitt. zur Gesch. des Bened. Ordens,* XXXIII, 1912, p. 205-219) ; W. Stuhlfath, *Gregor I der Gr. Sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papst.* Heidelberg, 1913 ; W. H. Hutton, *Gregory the Great* (*The Cambridge Medieval history,* t. II, 1913, p. 236-262, 733-746) ; P. Matt. Rothenhäusler, *Gregor I und die Stabilität des Mönches* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.,* t. III, 1914, p. 141-159).

5. Mgr Hedley, *The centenary of St Gregory at Downside,* p. 29, 39-40.

6. L'histoire de la conversion de l'Angleterre a été racontée par Bède dans son *Histoire ecclésiastique d'Angle-*

terre et dans ses *Vies des saints abbés de Wearmouth.* A consulter : Bassenge, *Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen.* Leipzig, 1890 ; Ed. L. Cutts, *Augustine of Canterbury,* Londres, 1895 ; G. F. Browne, *Augustine and his Companions.* Londres, 1895, et *The Conversion of the Heptarchy.* Londres, 1896 ; W. E. Collins, *The Beginnings of English Christianity with special reference to the coming of St Augustine.* Londres, 1897 ; F. A. Gasquet, *The mission of St Augustine.* Londres, 1897 ; W. Bright, *Chapters of early Church History,* 3[e] éd., Oxford, 1897 ; E. L. Taunton, *The english Black Monks of St Benedict.* Londres, 1897, 2 vol. ; A. J. Mason, *The mission of St Augustine to England.* Cambridge, 1897 ; Bellesheim, *Landung des hl. Augustin in England* (*Der Katholik,* 1898, t. I, p. 58-80) ; Brou, S. J., *S. Augustin de Cantorbéry et ses compagnons,* 4[e] éd., Paris, 1900 ; H. H. Howorth, *The birth of the English Church. St Augustine of Canterbury.* Londres, 1913.

L'histoire du premier siècle de l'Ordre bénédictin en Angleterre a été écrite par Montalembert (*Moines d'Occident,* t. III-V) ; voir D. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne.* Paris, 1908.

7. Sur les légendes anglo-saxonnes, voir Grisar, *San Gregorio Magno.* Rome, 1904, p. 15, 263-264.

8. Bossuet, *Discours sur l'hist. universelle* (*Œuvres.* Paris, Vivès, t. XXIV, p. 352).

9. Epist., XI, 36.

10. *Moral.,* lib. XXVII, c. 11.

11. Epist., XI, 39.

12. Epist., XI, 56*a*.

13. Sur l'Église celtique voir Alf. Lelièvre, *L'Église celtique indépendante de Rome.* Cahors, 1899, et plus spécialement les travaux de Dom L. Gougaud.

14. W. Bright, *Chapters of early english church history,* 3[e] éd., 1897 ; H. H. Howorth, *The golden days of the early english church from the arrival of Theodore to the death of Bede.* Londres, 1917.

15. *Aldhelmi opera,* éd. R. Ehwald (MGH. Auct. antiquissimi XV, Berlin, 1912-1919) ; W. B. Widmann, *Life of S. Ealdhelm, first bishop of Sherborne.* Londres, 1905 ; R. Ehwald, *Aldhelm von Malmesbury* (*Jahrb. der Akad. der Wiss. zu Erfurt,* 1907, n° 33) ; D. Mazzoni, *Aldhelmiana,* studio critico letterario su S. Aldelmo di Sherborne (*Riv. stor. bened.,* X, 1915, p. 93-114, 245-250, 402-447).

16. Werner, *Beda der ehrwürdige und seine Zeit.* Vienne,

1881 ; Godet, dans *Dict. de théol. cathol.,* t. II, col. 523-527; G. F. Browne, *The ven. Bede, his life and writings.* Londres, 1919.

17. Werner, *Alcuin und sein Jahrh.* Paderborn, 1876 ; Vernet dans *Dict. de théol.,* t. I, col. 687-692 ; Browne, *Alcuin of York.* Londres, 1908 ; Wattenbach, 7e éd., t. I, p. 186-190.

18. Ch. de Montalembert, *Les Moines d'Occident,* t. V, p. 332-364 ; K. Zell, *Lioba und die frommen Angelsächsischen Frauen.* Fribourg en Br., 1860.

19. C. Daux, *Le denier de S. Pierre.* Paris, 1907 ; O. Jensen, *The denarius Sancti Petri in England (Transactions of the Royal histor. Soc.* N. S. XV, p. 171-260 ; XIX, p. 209-277) ; *Der englische Peterspfennig und die Lehenssteuer aus England und Irland an den Papststhul im M. A.* Heidelberg, 1903 ; Berlière, *Invent. analyt. des libri oblig. et solut. des Archives Vaticanes.* Bruges, 1904, p. IV, note 4 ; F. Cabrol dans *Dict. d'archéol. chrét.,* t. IV, col. 585-587.

20. G. Kurth, *S. Boniface.* Paris, 1902, p. 1-2.

21. Voir les travaux de D. L. Gougaud, *L'œuvre des Scotti dans l'Europe Occidentale (Revue d'histoire ecclésiastique,* t. IX, p. 21-37, 255-277) ; *Les Chrétientés celtiques* et les *Gaelic Pioneers,* mentionnés plus haut.

L'œuvre de S. Colomban a été exposée par D. Plac. Lugano, *San Columbano, monaco e scrittore 542-615 (Riv. stor. benedett.,* XI, 1916, p. 5-46) ; le P. G. Domenici, *San Colombano 543-615.* Rome, 1922, 8°; J. G. Laux, *Der hl. Kolumban, sein Leben und seine Schriften.* Fribourg, 1919.

22. *Vita Wilfridi I episc. Eboracen.* anct. Stephano, éd. W. Levison (MGH. Script. rer. Merov., t. VI, 1913, p. 163-263) ; R. L. Poole, *S. Wilfrid and the diocese of Ripon (Engl. hist. Review,* janv. 1919, p. 1-24).

23. Sur S. Willibrord, voir le travail du P. A. Poncelet dans *Acta Sanctorum,* t. III de novembre, p. 414-500 ; H. J. A. Coppens, *Algemeen overzicht der kerkgeschiedenis van Nederland van de vroegste tijden tot het jaar 1581.* Utrecht, 1902, p. 9-79 ; H. Nottarp, *Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrh.* (Kirchenrecht. Abhandl. 96). Stuttgart, 1920, p. 12-22 ; M. Lecler, *Saint W., son apostolat parmi les Frisons (Collat. Namurcen.,* XVIII, 1923-24, p. 51-61).

24. Sur les lettres de S. Boniface, v. M. Tangl, *Studien zur Neuausgabe der Bonifatiusbriefe. (Neues Archiv,* t. XL, 1916, p. 639-790 ; t. XLI, 1917, p. 23-101) ; pour

l'histoire de la conversion de la Germanie, l'ouvrage classique est le *Kirchengeschichte Deutschlands* de Hauck. On lira avec intérêt et avec fruit : Kurth, *S. Boniface.* Paris, 1902 ; E. Kylie, *The condition of the German Provinces as illustrating the methode of St Boniface (Journal of theol. Studies,* 1905, p. 29-39) ; H. Koch, *Die Stellung des hl. Bonifatius zur Bildung und Wissenschaft.* Frauensberg, 1905 ; Jos. Blötzer, *Der hl. Bonifatius und seine Kulturarbeit (Stimmen aus Maria-Laach,* LXVIII, 1905, p. 477-504) ; Schäfer, *Bonifatius und Luther,* Leipzig 1906 ; G. Schnürer, *Bonifatius. Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum.* Mayence, 1909 ; Chr. Schmidt, *Der hl. Bonifatius, Apostel der Deutschen (Studien und Mitteil. aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden,* t. XXX, 1909, p. 80-97, 373-389, 551-561 ; t. XXXI, 1910, p. 108-139) ; G. F. Browne, *Boniface of Crediton and his Companions.* Londres, 1910 ; H. Lau, *Die angelsächsische Missionsweise im Zeitalter des Bonifaz.* Kiel, 1909 ; E. Kylie, *St Boniface : English Correspondence. Letters exchanged between the Apostle of the German and his English Friends.* Londres, 1911 ; H. Boehmer, *Zur Geschichte des Bonifatius (Zeitschrift des Ver. f. hess. Gesch.,* t. 50, p. 171-215) ; R. v. Nostitz-Rieneck, *An der Schwelle von Bonifatius' deutschem Apostolat,* 716 (*Stimmen der Zeit,* 1915-1916, t. XCI, p. 220-233) ; F. Flaskamp, *Bonifatius und die Sachsenmission (Zeitschrift f. Missionswiss.,* 1916, p. 273-285) ; et *Zur Hessenbekehrung des B.* (*ib.,* 1923, p. 135-152) ; M. Tangl, *Bonifatiusfragen (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.,* 1919, n° 2. Phil. hist. Kl.) ; Nottarp, *Bistumserrichtung,* passim ; J. Laux, *Der hl. Bonifazius.* Fribourg, 1922 ; K. H. Schäfer, *Missionsstätten des hl. Bonifatius in Hessen (Fuldaer Geschichtsblätter,* 1920, p. 65-80, 97-128).

25. *Vita Liobae,* n. 9.

26. Zehetbauer, *Das Kirchenrecht bei Bonifatius, dem Apostel der Deutschen.* Vienne, 1910.

27. *Acta Sanct.,* t. II, nov., p. 1-27. Sur son origine controversée, voir D. G. Morin, *Le « Meltis castellum » des chorévêques Pirmin et Landri (Revue bénéd.,* XXIX, 1912, p. 262-273) et J. Perez, *San Pimenio (Bol. de la Real Acad. de la Historia,* LXXVII, 1920, p. 132-150) ; L. Pfleger, *Beiträge zur Gesch. der Predigt und des religiösen Volksunterrichts in Elsass während des M. A. (Histor. Jahrbuch,* t. XXXVIII, 1917, p. 667-671).

28. Fr. J. Bendel, *Studien zur aeltesten Gesch. der Abtei Fulda (Ib.,* p. 758-772).

29. H. G. Schmidt, *Ueber die Ernennung des Bonifatius zum Metropoliten von Köln.* Coepenick, 1899 ; Nottarp, p. 19-20.

30. L'année de la mort de S. Boniface est controversée. M. Tangl se prononce en faveur de la tradition de Fulda qui la fixe au 5 juin 754, contre celle de Mayence qui admet l'année 755 (*Bonifatius-fragen.* Berlin, 1919, p. 8 et *Zeitschrift f. hess. Gesch. und Landeskunde* N. F. XXVII, p. 223-250 ; M. Schüler, *Das Todesjahr des hl. Bonifatius 754. nicht 755* (*Pastor bonus* 1906, t. IV, p. 157-159).

31. Alcuin, ep. 110 (MGH. *Epist.*, t. IV, p. 157-159).

32. H. Pirchegger, *Karantanien und Unterpannonnien zur Karolingerzeit* (*Mitt. des Inst. f. oesterr. Gesch.*, t. XXXIII, 1912, p. 272-319) ; L. Hauptmann, *Politische Umwälzungen unter den Slowenen vom Ende des sechsten Jahrh. bis zur Mitte des neunten* (*Ib.*, XXXVI, p. 229-287).

33. Meichelbeck, *Histor. Frising.*, I, 2, p. 407-409 ; J. B. Aufhauser, *Bayerische Missionsarbeit im Osten während des 9. Jahrh.* (*Festgabe Alois Knöpfler.* Fribourg en Br., 1917, p. 1-17) ; Nottarp, p. 66-67.

34. Sur l'évangélisation de la Bohême et sur l'intéressant parallèle qu'on peut établir entre les méthodes adoptées par l'apôtre des Slaves et par S. Boniface, apôtre de la Germanie, voir C. v. Höfler, *Bonifatius der Apostel der Deutschen und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios.* Eine historische Parallele. Prague, 1887 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. III, p. 150-202 ; H. v. Schubert, *Die sogenannten Slavenapostel Constantin und Methodius.* Ein grundlegendes Kapitel aus den Beziehungen Deutschlands zum Südosten. (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad.*, phil.-hist. Kl., 1916, I) ; A. Naegle. *Kirchengeschichte Böhmens. I.* Vienne, 1915-1918, et *Der hl. Wenzel.* Rektoratsrede. Prague, 1919.

35. H. Bresslau, *Zum Continuator Reginonis* (*Neues Archiv,* t. XXV, p. 664-671) ; Wattenbach, 7ᵉ éd., t. I, p. 410-412.

36. Fr. Curschmann (*Neues Archiv,* t. XXVIII, p. 395) ; Hauck, *K. G.,* t. III, p. 69-149 ; A. von Liliencron, *Die Beziehungen des Deutschen Reiches zu Dänemark im 10. Jahrh.* Kiel, 1914 ; W. Biereye, *Untersuchungen zur Gesch. Nordalbingiens im 10. Jahrh.* (*Zeitschrift der Ges. f. Schlesw. Holstein. Gesch.,* XLVI, 1916).

37. G. Fraknoi, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a rômai Szent-Székkel,* I, 1000-1417. Budapest, 1901 ; v. *Revue histor.,* t. LXXX, p. 216.

38. F. X. Seppelt, *Zur Einführung des Christentums in Polen* (*Zeitschrift f. Missionswiss.*, X, 1920, p. 86-93).

39. Grünhagen, *Les colonies wallonnes en Silésie, particulièrement à Breslau* (*Mém. de l'Acad. royale de Belgique*, t. XXXIII, 1867) ; W. Levison, *Zur Gesch. des Bischofs Walter von Breslau 1149-1166* (*Zeitschrift des Ver. f. Gesch. und Alt. Schlesiens*, t. XXXV, 1901, p. 353-357).

40. U. Berlière, *Bénédictins liégeois en Pologne au XIIe s.* (*Revue bénéd.*, t. XIII, 1896, p. 112-117) ; Abraham, *Organizaya Kosciola w. Polsce do potowy wieku XII*. Lemberg, 1890 ; A. Arndt, *Die ältesten polnischen Bistümer* (*Zeitschrift f. kath. Theol.*, t. XIV, 1890, p. 44-63) ; K. Kantak, *Dzieje kosciola polskiego* I. Wiek, X, XI, i XII. Gdänsk-Poznän, 1912, p. 62, 63, 90, 140, 150, 162, 168, 180, 276.

41. H. G. Voigt, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrh.* Westend-Berlin, 1898.

42. E. Sackur, *Die Cluniacenser*. Halle, 1892, t. I, p. 335-336 ; H. G. Voigt, *Brun von Querfurt Lebenslauf, Anschauungen und Schriften eines deutschen Missionars um die Wende des 10. und 11. Jahrh.* Ein Beitrag zur Gesch. Deutschlands und Italiens im Zeitalter Ottos III. und zur ältesten Kirchengeschichte Ungarns, Russlands, Polens, Schwedens und Preussens. Stuttgart, 1907 ; *Bruno von Querfurt als Missionar des römischen Ostens* (*Sitzungsber. der böhm. Ges. der Wiss.*) Prague, 1908 ; *Bruno von Querfurt und die Bedeutung seines Missionswerkes in Preussen* (*Altpreuss. Monatschrift*, t. XLV, p. 486-498) ; *Bruno von Querfurt und seine Zeit*. Halle, 1909.

43. Au XIIe siècle un moine de Montier-la-Celle, (dioc. de Troyes), fut sacré évêque d'Esthonie (*Hist. litt. de la France*, t. XIV, p. 238).

44. Sur la mission de S. Anschaire en Scandinavie, voir Em. Knodt, *Sturmi, Ansgar, Liudger*. Güterloh, 1900 ; H. von Schubert, *Ansgar und die Anfänge der Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte*. Kiel, 1900 ; C. Reuter, *Ebbo von Reims und Ansgar. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte des Nordens und zur Grüdungsgeschichte des Bistums Hamburg* (*Histor. Zeitschrift*, 3, F. t. IX, 1910, p. 237-284) ; *Zur Geschichte Ansgars* (*Zeitschrift der Ges. f. Schleswig-Holsteinische Gesch.*, XL, 1910, p. 484-492) ; L. Bril, *Les premiers temps du Christianisme en Suède, Étude critique des sources littéraires hambourgeoises* (*Revue d'hist. eccl.*, t. XII, 1911, p. 17-37, 231-241) ; H. Joa-

chim, *Zur Gründungsgesch. des Erzbistums Hamburg* (*Mitt. des Inst. f. oesterr. Gesch.*, t. XXXIII, 1912, p. 201-271) ; B. Schmeidler, *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9-11 Jahrh.* Leipzig, 1918 ; W. Peitz, *Rimbert's Vita Anskarii in ihrer ursprünglichen Gestalt* (*Zeitschrift des Ver. f. Hamburg. Gesch.*, XXII, 1918, p. 135-167), et *Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des M. A.* I : *Die Hamburger Fälschungen.* Fribourg, 1918. Les conclusions de W. Peitz ont été combattues par W. Levison, *Die echte und die verfälschte Gestalt vom Rimberts Vita Anskarii* (*Zeitschrift des Ver. f. Hamburg. Gesch.*, XXIII, 1919, p. 89-146).

Aux lecteurs désireux de pénétrer plus avant dans l'étude des questions soulevées ou seulement posées dans cette conférence, je recommande la lecture du travail de God. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne,* 6e édition, Bruxelles, Dewit, 1912, 2 vol. gr. in-8°.

45. Morin, *Revue bén.*, XXVII, 1910, p. 204-212 ; D. I. Schuster, *L'imperiale abbazia di Farfa.* Rome, 1921, pp. 18-20 ; du même, *L'opera del monachismo nella vita liturgica a Roma* (*Liber Sacramentorum,* V. Turin, 1922, p. 12-73).

46. Voir Villanueva, *Viage literario,* passim ; D. Besse, *La Congrégation bénédictine espagnole dite des Claustrales* (*Revue bénéd.*, XVII, 1900, p. 275-289) ; Tailhan, *Anonyme de Cordoue.* Paris, 1885, p. 188-193 ; D. M. Férotin, *Histoire de l'abbaye de Silos.* Paris, 1897, p. 4-67 ; C. Barraguer y Roviralta, *Las casas de religiosos en Cataluña.* Barcelone, 1906, t. I, p. 15-194 ;R. Beer, *Die Handschriften des Klosters S. M. de Ripoll* (*Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss. in Wien,* CLV, 3, 1907, pp. 15-71).

III

L'ŒUVRE CIVILISATRICE

Influence de la Règle bénédictine sur l'œuvre civilisatrice de l'Église.

I. Rôle économique des monastères : exploitation agricole et défrichements, culture maraîchère, industrie et commerce, amélioration graduelle de l'état des serfs et des paysans, asservissements volontaires (sainteurs), marchés et prêts, maisons de converses, oblature et pensions viagères, hospitalité, soin des pauvres et des malades, pratique de la médecine.

II. Culture littéraire : conservation et multiplication des manuscrits, bibliothèques, écoles monastiques et enseignement, production littéraire, bibliophilie.

III. Culture artistique: architecture, arts plastiques (miniature, peinture, verrerie historiée, orfèvrerie, émaillerie, sculpture).

En donnant au monachisme romain une constitution adaptée au caractère et aux nécessités d'une société en état de formation, S. Benoît n'avait visé qu'à créer une « école du service divin ». Loin de la corruption du siècle, dans l'atmosphère pure et sereine du cloître, les moines devaient donner au monde l'exemple d'une vie de foi active, de prière et de labeur incessant. Le romain vit remettre en honneur le travail des mains considéré jusque-là comme l'apanage de l'esclave ; le barbare entra en contact avec une société parfaitement organisée, cultivée, tout imprégnée de l'esprit de l'Évangile, où,

sans distinction de races et de castes, on pouvait servir un même Seigneur et coopérer aux mêmes œuvres. Le monastère reproduisait le type de la villa romaine, centre d'exploitation rurale, mais en même temps asile ouvert à la culture des lettres et des arts.

Certes, si l'on n'examine qu'à la lumière du seul texte de la Règle bénédictine l'histoire de la civilisation médiévale, base de notre civilisation moderne, on peut être tenté de se demander si c'est bien cette Règle qui a reconstitué la société, où vinrent fusionner Barbares et Romains, et restauré les lettres et les arts par le travail opiniâtre de plusieurs siècles. La Règle de S. Benoît n'a nullement indiqué aux moines l'exploitation du sol ou la culture des lettres comme des formes déterminées de leur travail et un moyen d'action sur la société ; elle ne parle que d'une vie de prière, de retraite, de travail, d'obéissance et d'humilité ; elle place en tête de leurs occupations l' « œuvre de Dieu », la psalmodie, le culte liturgique qui sera la source à laquelle s'alimentera leur vie intérieure, mais en même temps elle fait à la lecture et au travail des mains une part très large, en assignant au travail presque deux fois plus de temps qu'à l'office de la psalmodie. D'un autre côté, on peut se demander si entre la culture antique de Rome et la renaissance carolingienne il n'y a pas une solution de continuité.

L'objection est plus spécieuse que fondée. Le texte d'une Règle, surtout quand celle-ci est quatorze fois séculaire, est en partie lettre morte ; c'est la tradition qui la vivifie, l'éclaire et l'explique. Écrite au moment où la vieille société romaine disparaît devant

l'invasion des Barbares, et où des peuples nouveaux se pressent de tous côtés dans les diverses provinces de l'Empire, la Règle bénédictine ne pouvait avoir en vue que les besoins immédiats du monde auquel elle s'adressait. Il fallait avant tout restaurer l'idée religieuse au sein de populations dont la vie sociale était désorganisée, chrétiennes en grande partie par le baptême, mais encore païennes dans leurs idées et dans leurs mœurs. Par sa vie de prière, de sacrifice et de travail, le moine fut un puissant levier dans l'œuvre de restauration sociale entreprise par l'Église.

Le monastère fut le refuge d'âmes d'élite, éprises d'un idéal élevé, capables d'un effort puissant de volonté, susceptibles de recevoir une culture morale et intellectuelle supérieure. En raison même de la formation ascétique qu'il exigeait de ses membres, et de l'action sociale qu'il devait nécessairement exercer sur le monde qui l'entourait, le monachisme fut amené à accueillir dans son sein l'étude des lettres et le culte des arts. Sans doute S. Benoît n'attribue pas directement aux lettres la part que leur réservait Cassiodore ; il ne voulut pas faire de ses monastères des académies, et c'est pure fantaisie que de transformer ses moines, comme l'a essayé un brillant écrivain italien, en une sorte d'archivistes de l'antiquité classique et de l'Église [1].

Non, mais en imposant à ses moines la rigoureuse obligation du travail, en soumettant à la loi de l'obéissance l'exercice des métiers et des arts, en accordant un temps assez long à la lecture et à l'étude, peut-être plus encore qu'en acceptant l'éducation des enfants et en multipliant les copies des

œuvres du passé, S. Benoît a été le grand initiateur de la civilisation occidentale et en quelque sorte le fondateur de la société chrétienne du moyen-âge. Comme toute institution qui traverse les siècles, le monachisme, en restant fidèle à ses principes essentiels, doit subir la loi de l'évolution. Le travail intellectuel et artistique remplaça graduellement le travail manuel. Ce fut l'Église qui rapprocha l'ordre monastique de l'ordre clérical et l'employa à l'évangélisation des peuples barbares. Le travail, en changeant de nature, reste, avec la prière, la grande loi qui doit régir l'ordre monastique ; son application sera réglée par les nécessités des temps et des lieux. Le jour où cette loi cesserait d'être appliquée, ce serait la stagnation, la décadence, la mort.

La participation de l'Ordre monastique à l'apostolat ne fut pas générale et durable ; elle semble même, abstraction faite de la mission romaine en Angleterre, avoir été surtout le monopole des communautés anglo-saxonnes et celtiques et de leurs colonies continentales. La coopération à l'œuvre de civilisation, au contraire, fut universelle et continue ; elle gagna en intensité à mesure que l'évangélisation se ralentit, par suite de l'entrée des peuples germaniques et slaves dans le sein de l'Église. Il n'est pas un historien qui n'ait rendu hommage à l'œuvre civilisatrice du monachisme, à son activité économique, industrielle, littéraire et artistique ; malgré des réserves de principes, sur ce terrain, un Littré se rencontre avec un Montalembert [2]. Certes ces éloges sont souvent conçus en termes généraux ; cependant quand ils émanent d'érudits, qui ont approfondi l'histoire des grands monastères, on peut les accepter de

confiance. Des noms comme ceux du Mont-Cassin et de Bobbio, de Corbie, de Cluny, de Saint-Denis, de Saint-Amand, de Fulda, de Hersfeld, de Lorsch, de Saint-Gall, de Reichenau, de Murbach, de Werden rappellent les centres les plus actifs de la culture médiévale. D'autres sont moins connus, mais en tenant compte de la genèse de leur formation, de l'évolution qu'ils ont dû parcourir, du rôle qu'ils ont nécessairement rempli, on peut légitimement leur attribuer une part active dans l'œuvre de civilisation du haut moyen-âge.

J'emprunte à un récent historien de l'abbaye de Lorsch dans l'Odenwald une page qui me semble bien résumer l'action des grandes abbayes. « Les monastères, dit M. Kieser, sont, surtout pendant le haut moyen-âge, d'une importance extrême pour le développement du peuple allemand. Malgré les ombres qui ne manquent pas au tableau, et il en est ainsi dans toute œuvre humaine, il faut reconnaître qu'ils ont exercé une influence extraordinairement bienfaisante comme foyers de piété, de travail, d'amour du prochain et de dévouement à la patrie. Ce sont surtout les monastères bénédictins qui ont été pour leur temps de vrais centres de civilisation, dont les multiples bienfaits sont dus au juste milieu qu'ils ont su garder entre une vie de prière et un travail productif. L'abbaye de Lorsch occupe parmi eux un rang distingué, par suite de la réputation dont elle jouit, et en raison de l'étendue de ses domaines, qui ouvrait un vaste champ à son activité. L'abbaye ne se contente pas de la vie de prière dans l'intérieur de ses murs ; elle bâtit encore de nombreuses églises et chapelles au dehors et exerce lar-

gement sur ses terres le ministère des âmes. Elle crée des clairières dans les forêts, transforme des marais et des déserts en champs fertiles, propage l'enseignement d'une culture plus rationnelle du sol pour les céréales, les prairies, les légumes, les fruits et la vigne, érige des fermes et des exploitations modèles, règle le cours de l'argent par la fondation d'ateliers de monnaie et de banques de change, favorise les métiers et l'échange des marchandises par l'établissement de routes et de ponts et par la création de marchés ; elle sert d'asile aux débris de la civilisation antique, cultive les arts et les sciences, assure l'entretien de sa bibliothèque et le développement de l'enseignement. Elle prend sous sa protection les faibles qu'elle défend contre les violences et les rapines des puissants ; elle partage la majeure partie de son patrimoine entre des tenanciers, à terme ou à vie, moyennant un certain nombre de corvées déterminées ou un prix de location peu élevé ; en temps de mauvaises récoltes et de disette, elle ouvre volontiers aux malheureux ses caves, ses étables, ses greniers, ses granges ; elle fait respecter le droit envers ses sujets, tend une main secourable aux pauvres, aux malades, aux vieillards, aux délaissés, et leur prodigue ses consolations. Elle est pour l'Empereur et l'Empire un appui assuré contre l'égoïsme et l'indépendance des grands au dedans ; elle est disposée à tous les sacrifices contre les ennemis du dehors »[3].

Tous les monastères, sous certains rapports, se ressemblent étrangement : c'est le même cadre extérieur, la même vie intérieure de prière, d'étude et de travail ; ce sont les mêmes principes constitutifs,

et cependant chacun d'eux a sa physionomie propre. Indépendants les uns des autres, ils traversent les siècles en sauvegardant leur autonomie. Autour d'eux la société évolue, et ils perdurent. Ce sont autant de petits États ayant leur territoire, leur constitution, leur hiérarchie, leurs traditions, leur esprit particulariste, leur patriotisme. Ils suivent tous la règle bénédictine, mais leurs habitants sont moines d'une maison déterminée ; ils font partie d'un même corps, dont ils épousent tous les intérêts et parfois aussi toutes les préventions.

Envisagés dans leur influence sociale, comme facteurs de la civilisation chrétienne et créateurs d'une société nouvelle, à laquelle il s'agit surtout de transmettre tout ce qu'il y avait de vital et de grand dans la société antique, ces monastères nous apparaissent sous le triple aspect de rénovateurs de l'agriculture, de sauveurs des lettres et des sciences, de restaurateurs des arts. L'exploitation rationnelle des richesses du sol, l'essor de l'industrie et du commerce restent toujours les sources où s'alimente la fortune d'un peuple ; la culture intellectuelle et artistique, en élevant l'homme, met un peuple en contact avec tout ce que l'humanité a produit de grand et de beau ; elle le maintient à la hauteur de l'idéal. C'est à ce triple point de vue que nous allons étudier rapidement l'action civilisatrice du monachisme.

I

Le rôle économique du monastère est nettement déterminé par la position qu'il occupe au sein d'une société qui se crée et s'organise. Les villes ont perdu

leur importance ou n'existent pas ; le système d'exploitation directe et de consommation sur place, à une époque où les relations commerciales sont limitées, va faire de la grande exploitation rurale le noyau de cette nouvelle société, jusqu'au jour où la commune attirera vers les villes une partie de la population rurale, avide de bien-être et de liberté. Le monastère aura à pourvoir aux besoins spirituels des populations répandues dans ses domaines ; son œuvre d'apostolat se continuera de la sorte par le ministère paroissial. Pour le reste, il devra se suffire à lui-même ; foyer de vie religieuse, il sera aussi un centre de vie littéraire et artistique par son école et par ses ateliers, mais avant tout il sera un centre de vie économique par le soin qu'il apportera à la culture du sol, dont dépend sa subsistance et celle du grand nombre de familiers attachés à son service. A la société qui l'entoure le monastère apprend les trois grandes notions dont elle a besoin : le respect de l'autorité, la stabilité et le travail.

L'histoire a rarement conservé un récit détaillé de la fondation des anciens monastères ; elle a fait exception pour Fulda. Quand S. Boniface voulut créer au sein de la forêt de Buchonie un monastère vaste et populeux, un monastère qui serait un centre de vie monastique et apostolique, conséquemment un centre de civilisation, il chargea son disciple Sturm de lui trouver l'emplacement convenable ; il fallait un site aux larges horizons et un terrain propice à la culture. Pendant des journées, Sturm avec deux compagnons parcourt la grande et épaisse forêt : un site lui sourit, c'est là que s'élèvera un jour l'abbaye d'Hersfeld. Mais Boniface redoute le voisinage des

Saxons et il ordonne à l'explorateur de poursuivre ses recherches. Sturm va retrouver ses compagnons, remonte avec eux le cours de la Fulda, explore les deux rives, cherche aux confluents des rivières l'emplacement favorable, mais vainement, et découragé il retourne à Hersfeld. Mais S. Boniface tient bon ; il veut *sa* solitude. Sturm se remet en route, et, après bien des aventures, arrive au confluent de la Giesel et de la Fulda, dont il explore les alentours. C'est là qu'il découvre une merveilleuse vallée, dont l'épaisseur de la forêt lui avait dérobé les avantages lors de sa première exploration : c'est là que s'élèvera le monastère de son maître, la grande abbaye de Fulda [4].

Mise en culture par les moines eux-mêmes, qui, au témoignage de S. Boniface, ne vivaient que du travail de leurs mains, la vallée de la Fulda devint bientôt un riche domaine. Dans la forêt essartée s'élèvent de nombreuses métairies ; aux champs déjà cultivés viennent graduellement s'ajouter de nouveaux champs sans cesse conquis sur la forêt, sur les marais, sur les bruyères. Le colon, assuré d'avoir dans le monastère un puissant protecteur, trouve son profit à se constituer l'homme de l'abbaye. Les habitations dans une même localité se multiplient avec les exploitations, des villages se créent, puis des paroisses. Les terres cultivées et les pâturages s'étendent à perte de vue ; un peuple naît à la civilisation. Il devait être dit un jour qu'il faisait bon vivre sous la crosse [5].

Au cours du VIIIe siècle, Fulda arriva à posséder un ensemble de 15.000 charrues, et, au Xe, rien qu'en Thuringe il avait environ 3.000 manses. De la

Frise aux Alpes, de la frontière slave au pied des Vosges, de la Thuringe et de la Saxe au pays rhénan, partout où elle a pris pied, l'abbaye s'affirme comme le centre de la vie religieuse des peuples germaniques et de leur vie nationale. Les monastères sont des sanctuaires et des écoles ; ils sont aussi des places fortes, des centres d'habitation, des hôtelleries, des magasins, des dépôts d'objets de commerce et d'industrie ; c'est là surtout que se font sentir le plus puissamment les pulsations de la vie nationale, ils sont les sièges principaux du bien-être national [6].

Et ce phénomène se reproduit partout où s'élève un monastère : à Murbach en Alsace, un peu plus loin à Wissenbourg, à Saint-Gall en Suisse, et, pour citer des exemples de notre pays, à Stavelot, à Lobbes, à Saint-Trond, à Saint-Hubert, à Gand. Partout aux cabanes de branchages et de planches, qui abritèrent les premiers solitaires, succèdent des constructions vastes et solides : église, cloître, chapitre, dortoir, ateliers et dépendances, qui leur donnent bientôt l'apparence d'une petite ville. Voyez Corbie de Picardie au commencement du IXe siècle : l'abbaye entourée d'une ceinture de murailles, s'étend sur un vaste terrain ; on y trouve trois basiliques et quatre oratoires, un monastère destiné à abriter entre trois et quatre cents moines et cent-cinquante prébendiers (clercs ou laïques destinés à exercer dans l'intérieur divers offices ou métiers). Et ce monastère doit comprendre des réfectoires, des cuisines, un cellier, un vestiaire, le chapitre, les dortoirs. Près de la première porte on rencontre l'hôtellerie, divisée en plusieurs logements, quartiers

réservés aux évêques, aux seigneurs, aux religieux, aux clercs et aux pauvres, avec un oratoire séparé pour chacune de ces classes. Plus loin on aperçoit l'école, les appartements des vassaux ou gens de guerre au service de l'abbaye, les habitations et les ateliers de quarante ouvriers : cordonniers, foulons, forgerons, bourreliers, parcheminiers, fondeurs, maçons, charpentiers, menuisiers, brasseurs, et je ne parle pas des jardins. L'abbaye était le siège d'un comté, dont l'administration requérait un personnel considérable, et il fallait nourrir et habiller tout ce monde, qu'on peut évaluer à plus de 600 personnes [7]. L'abbaye doit se suffire à elle-même ; elle tire sa subsistance de ses exploitations rurales, elle peut vendre, mais elle a aussi besoin d'acheter ; elle devient par la force des choses un centre actif de vie économique. Le célèbre plan de l'abbaye de Saint-Gall au IXe siècle peut donner une idée de l'importance d'un grand monastère et de la variété des édifices qu'il devait renfermer.

La culture du sol fut, à l'origine de bien des maisons religieuses, la principale forme donnée au travail manuel. Dans une société où l'échange n'existait qu'à l'état rudimentaire, où une communauté devait trouver dans son enceinte ou aux environs tout ce qui était nécessaire à sa subsistance, la mise en valeur des domaines s'imposait de toute nécessité. La vie du législateur de l'ordre en fournissait des exemples, et, à toutes les époques de son histoire, les annales monastiques rappellent de magnifiques applications du travail manuel. L'histoire d'Aniane, du Bec, de la Chaise-Dieu en Auvergne, de la Sauve-Majeure, des monastères de la Forêt-Noire et de la

Bohême en fournit les plus beaux exemples. Bien des monastères s'établirent dans des lieux déserts et incultes. La mise en valeur des terres n'allait pas sans difficultés ; avant de s'assurer des revenus, il fallut parfois longtemps subir des charges [8].

Dans quelle mesure les divers pays de l'Europe ont-ils profité du travail monastique ? Cela varia selon les temps et les lieux. En Angleterre le dessèchement des marais et la mise en valeur des landes sont dus en grande partie aux efforts des abbayes de Glastonbury, de Croyland, de Ramsey, de Thorney, d'Ély. En Bavière, après que les moines irlandais au VIIe siècle eurent desséché les marais et mis en culture les bruyères, les Bénédictins, au VIIIe, s'attachèrent surtout à défricher les forêts [9]. L'Italie, semble-t-il, fait exception dans le haut moyen-âge ; la raison en est que la propriété y est plus morcelée, à l'exception peut-être des propriétés de Farfa et de Nonantule, et que la plupart des monastères, fondés dans les villes, ne sont ni des centres de pèlerinage ni des marchés [10]. Ce ne fut qu'après l'arrivée des Cisterciens à Chiaravalle, qu'on songea à l'irrigation des prés de la Lombardie [11]. Mais partout ce fut le mérite des monastères d'avoir su conserver et entretenir leurs forêts, créer des viviers, des étangs et établir des distributions d'eau. D'un autre côté, on sait que jusqu'au XIe siècle les anciens monastères furent suffisamment occupés par l'organisation des grandes donations qui leur avaient été faites, et ne purent songer à une transformation systématique du sol. Assurément, quand on les voit s'établir dans la solitude et créer une grande exploitation, on doit conclure à un travail personnel in-

tense, et, de fait, ces créations furent nombreuses. Lorsqu'au XIe siècle les donations se firent plus rares et moins importantes, il fallut songer à tirer le meilleur parti possible de ces donations. La grande période de colonisation était passée ; on put reprendre avec plus d'intensité le travail de défrichement, et l'extension du droit de dîme aux novales, et les exemptions qui furent accordées aux Cisterciens provoquèrent un développement de la culture intensive du sol [12]. Celle-ci bénéficia largement de l'établissement des grandes « granges » des Cisterciens et des Prémontrés, comme aussi du développement donné par les monastères aux vignobles sur la Moselle, en Bourgogne, dans le Vexin et ailleurs. Malheureusement l'histoire économique des monastères a été jusqu'ici trop négligée. Si nous avons pour le pays de la Moselle l'ouvrage classique de Lamprecht [13], et pour d'autres régions quelques monographies d'un intérêt moins général [14], il faut bien avouer qu'il n'est pas encore possible à présent de se rendre un compte exact et complet de la participation des anciens monastères à l'œuvre du défrichement et de la mise en culture de nos anciennes provinces.

L'organisation des paroisses et la fondation des églises rurales formeraient une intéressante page d'histoire monastique ; il suffit de signaler le fait ici, car il est bien établi [15].

Lamprecht a appelé l'attention sur les mérites des monastères dans la culture maraîchère [16]. Il faut en dire autant du soin qu'on apporta à développer celle des fruits. Des travaux de détail font encore défaut, et je me contente de renvoyer à ce qui a été écrit

pour le Wurtemberg. On y relève l'importance accordée à cette culture par les abbayes de Reichenau, de Saint-Gall, d'Hirsau, de Zwiefalten, de Maulbronn [17]. Il y aurait bien des particularités intéressantes à relever dans les documents du moyen-âge à propos du régime alimentaire des monastères ; on y verrait ce que la pisciculture notamment doit aux moines, obligés par leur règle à garder l'abstinence. Montalembert a dit que ce serait une tâche quelque peu longue, mais aussi facile qu'intéressante que de relever les mérites des monastères au point de vue de la culture, en interrogeant les divers ouvrages qui traitent des origines agricoles de chaque pays. « On y verrait partout, dit-il, les moines initiant les populations aux méthodes et aux industries les plus profitables ; acclimatant sous un ciel rigoureux les fruits les plus utiles, les graines les plus productives ; important sans cesse dans les contrées qu'ils avaient colonisées, soit des troupeaux de meilleure race, soit des plantes nouvelles et ignorées jusqu'à eux ; introduisant ici l'élève des bestiaux et des chevaux, là celle des abeilles, ailleurs la fabrication de la bière par le houblon ; en Suède, le commerce des grains ; en Irlande, les pêcheries de saumon ; dans le Parmesan, les fromageries ; enfin favorisant la culture de la vigne et plantant les vignobles les plus estimés en Bourgogne, sur le Rhin, en Auvergne, en Angleterre même et dans une foule de pays d'où la vigne a disparu depuis » [18].

Ce serait une erreur de croire que les distances empêchaient les relations des monastères entre eux. Les courses lointaines des rotulifères ou porteurs de rouleaux mortuaires, les pèlerinages en Orient

et à Rome sont là pour témoigner de la multiplicité des déplacements [19]. Ne sait-on pas que tout moine clunisien devait se rendre à l'abbaye-mère pour y émettre sa profession monastique ? Cette coutume obligeait un nombre considérable de religieux à traverser des provinces et à s'arrêter dans un grand nombre de monastères. Les « fraternités », ou actes d'association de prières entre monastères, prévoyaient d'ailleurs les cas où les religieux d'une maison pouvaient se rendre dans une autre, soit pour une visite, soit pour un séjour temporaire ou permanent [20].

L'histoire littéraire, du IXe au XIIe siècle, abonde en témoignages positifs sur les relations des monastères entre eux. Le voyageur rapportait au moutier natal les résultats de ses expériences personnelles ; les leçons reçues en cours de route étaient mises à profit. Il y avait un désir général de s'instruire et de profiter des expériences d'autrui, et l'exemple était contagieux. Nul doute qu'on n'ait institué dans un but avant tout pratique, pour des raisons d'ordre économique, des missions du genre de celles qu'on entreprenait pour s'initier aux lettres et aux arts ou pour s'y perfectionner. Et l'exemple de l'abbaye agissait sur les populations des alentours, en raison même de l'intérêt majeur qu'avaient les monastères à faire fructifier leurs domaines. Les livres d'agriculture ne faisaient point défaut dans les bibliothèques monastiques, et Wibald, le grand abbé de Stavelot, déclare en avoir fait l'objet de ses études [21].

Il serait injuste de limiter l'action sociale des monastères au développement de la culture du sol ; leur influence morale s'étendit aux différentes classes

de la société, même dans le domaine économique. Le métier fut honoré, l'industrie développée ; le servage fut adouci et parfois graduellement aboli ; le paysan trouva auprès du monastère les moyens d'améliorer ses cultures par la facilité d'emprunter ; les établissements de converses et de recluses, de même que l'institution de l'oblature, assurèrent à de nombreuses personnes une retraite honorable, alors que le soin des pauvres amenait la création d'hôpitaux et l'installation de pharmacies.

Le travail des mains, considéré dans l'antiquité comme une occupation d'esclave, fut réhabilité par le travail des moines. S. Benoît suppose que les divers métiers doivent s'exercer dans ses monastères, et c'était d'ailleurs nécessité [22].

Que l'industrie ait largement profité de l'action économique des grands monastères, rien de plus facile à admettre. Les besoins d'une communauté nombreuse et les nécessités de l'exploitation locale obligèrent à concentrer tous les corps de métiers dans une même enceinte [23]. D'autre part les grandes exploitations rurales qui en dépendaient, renfermaient des ateliers de tissage, de chaussures, voire de broderie et des forges. Des traditions s'implantèrent, des perfectionnements furent sans cesse adoptés. Dans certains cas, comme on peut le constater pour les Cisterciens du Nord de l'Allemagne, les monastères furent les promoteurs d'un mouvement industriel important, par exemple pour le travail de la laine. On sait par ailleurs que le monastère de Braunau en Bohême, vers le milieu du XIIIe siècle, provoqua une immigration de drapiers flamands dans ses domaines [24].

La technique des métiers fut perfectionnée ; c'est que les grands monastères, avec leurs nombreux édifices, réclamaient de leurs ouvriers une habileté spéciale. Ces grandes basiliques, ces bâtiments claustraux, ces fermes considérables devaient être meublés et outillés. Et pour relier les domaines à l'abbaye, pour régulariser le service de l'exploitation rurale, il fallait de toute nécessité organiser des routes, construire des ponts et des aqueducs.

L'exploitation directe des grands domaines monastiques ne fut entreprise que pour une petite partie des propriétés. L'abbaye faisait cultiver le reste par ses colons tenanciers et par ses serfs. Cet état social se modifia aux X[e] et XI[e] siècles, et, à partir du XIII[e] siècle, la location devint la règle.

La société civile du haut moyen-âge, telle qu'elle se présente sous Charlemagne, offre l'apparence d'un État ; au fond elle n'est qu'une agglomération de peuples d'où l'idée antique du droit de l'État sur les individus a disparu. Passant de la culture collective à la constitution d'un État, les Germains, ignorant le rôle du métal dans la circulation de la richesse et la mission sociale de la propriété privée, se trouvèrent en face d'exigences auxquelles ils ne pouvaient faire face ; les ressources pécuniaires leur faisaient défaut. Il fallait reconstituer une propriété privée, où l'on mît en valeur la richesse du sol, où l'on rétablît des groupements d'habitations pour arriver par un réseau d'exploitations rurales à refaire une société organique. Laissant de côté le problème encore obscur de l'existence de seigneurs fonciers chez les Francs Saliens dès le V[e] siècle et de l'inégalité

des habitants[25], je m'arrête au fait historique de la féodalité. Dans un monde qui sombrait, dit M. Vanderkindere, « la grande propriété parvient seule à imprimer un certain élan aux forces qui, disséminées, seraient demeurées inactives. Et au labeur de l'homme isolé vient s'ajouter un facteur précieux : la direction, l'initiative éclairée, la combinaison raisonnée ; les grains de sable s'agglomèrent et deviennent une roche résistante ; les cellules se groupent pour former un organisme aux fonctions multiples, et toute cette œuvre, c'est l'intelligence aidée du capital qui la réalise. La société germanique aurait péri d'inanition sans les grands domaines : une fois de plus dans l'histoire du monde, l'individualisme a déployé sa bienfaisante énergie.

« Il ne faut pas d'ailleurs confondre la seigneurie du haut moyen-âge avec la villa romaine où, sous le fouet du maître d'esclaves, de pauvres animaux humains accomplissaient leur triste besogne. Le grand domaine carolingien met en œuvre des hommes libres aussi bien que des serfs. Et la division du territoire en manses ou exploitations indépendantes laisse aux cultivateurs leur action personnelle, leur intérêt propre, leur part de responsabilité.

« En attachant leurs hommes à la terre, les propriétaires leur donnent une fixité désirable. Le philosophe du XVIIIe siècle gémissait, non sans raison, de voir le serf dépendant de la glèbe, mais le serf des siècles de fer se félicitait de la stabilité acquise : avoir son lopin de terre et sa masure dont on ne sera pas dépossédé, être certain du lendemain, n'être tenu qu'à des redevances et des prestations qui sont coutumières et ne peuvent être arbitraire-

ment augmentées, c'est pour lui presque l'idéal du bonheur.

« Ces agglomérations de personnes de demi-liberté formaient de petites sociétés où l'ordre régnait beaucoup plus que dans la grande société encore inorganique. Le seigneur lui-même avait intérêt à protéger ses gens, à les défendre contre les pillages des voisins, à assurer leurs revenus en assurant les siens » [26].

On peut s'étonner, étant données nos idées modernes de liberté, de voir que l'Église n'a pas aboli le servage si contraire à l'esprit de l'Évangile. L'Église, à l'époque de la féodalité, s'est trouvée devant le servage, comme, au temps des Apôtres, devant l'esclavage ; elle a dû accepter l'état social existant ; elle a été rivée au système féodal, et il n'était pas en son pouvoir de modifier essentiellement l'organisme social. On peut regretter qu'à certains moments l'élément humain ait pesé sur elle d'un poids assez lourd, et que certains de ses ministres, trop imbus des préjugés de la caste à laquelle ils appartenaient, aient plus considéré les avantages terrestres de leur situation que le bien direct de leurs sujets. L'évolution au sein des sociétés s'opère graduellement ; toute libération brusque et soudaine est une révolution qui peut compromettre le développement normal d'un État et parfois même ses intérêts les plus vitaux. L'action de l'Église fut lente et latente ; si elle ne fut pas universellement efficace, elle fut cependant réelle. L'Église n'abolit pas le servage, mais elle l'adoucit, et, dans une large mesure, elle contribua indirectement à l'émancipation graduelle de la classe rurale [27].

Dans l'Italie septentrionale, on constate qu'à partir du IXe siècle il se fait un travail de nivellement : le serf, dont l'indivisibilité de famille est admise, a la faculté d'acquérir et d'aliéner. Au déclin du Xe siècle, la population augmente, de nouvelles terres sont mises en culture, les contrats établis par la coutume sont modifiés au profit des colons ; le serf disparaît, le colon s'affermit ; la classe rurale a conscience de sa liberté et se fortifie dans ses droits [28].

Cette influence de l'Église dans l'amélioration graduelle de la condition des serfs peut se constater dans les terres de l'abbaye de Cluny aux premiers siècles de son existence [29]. Si plus tard on peut reprocher à certaines abbayes d'oublier leurs devoirs, c'est qu'à ce moment elles sont en décadence et placées trop directement sous l'influence des familles seigneuriales, qui en considèrent les revenus comme des prébendes assurées pour leurs enfants [30].

Dans le Hainaut, la condition juridique du serf se maintient, mais de très bonne heure, dès le IXe siècle, « on n'aperçoit plus aucune distinction, même théorique, entre les tenures détenues par des serfs et celles des autres paysans » [31] ; les actes d'affranchissement se multiplient, grâce à l'assainteurement ou oblation de l'affranchi au patron d'une église [32].

On s'élève parfois contre les charges des serfs et des sainteurs : droit de capitation, taxes de mariage ou de décès, et surtout droit de mortemain. Après tout, ces droits et ces taxes ne correspondent-ils pas aux prestations que nous acquittons actuellement à l'État : le droit de capitation, c'est l'impôt

personnel ; le droit de mortemain, ce sont les droits de succession, si onéreux quand ils ne se paient pas en ligne directe, et que dire des droits de mutation, de vente, de l'impôt foncier ? Au moyen-âge le droit coutumier fixait les redevances, et l'on sait que plus d'une abbaye puissante se trouva ruinée au XIIe siècle, parce que les redevances étaient restées celles du IXe, sans qu'on eût tenu compte de la plus-value de la terre et de l'argent [33]. Aujourd'hui on doit s'incliner devant la feuille de contribution, variable d'année en année, et quel est le serviteur de l'État, tout libre qu'il est en théorie, qui peut protester avec quelque chance de succès ?

L'asservissement volontaire, provoqué par des considérations d'ordre spirituel, l'était parfois aussi pour des raisons d'ordre temporel. Institution née d'une pensée religieuse, le servage volontaire constituait un excellent remède contre les maux dont souffrait le peuple, à une époque où la féodalité, toute puissante vis-à-vis du pouvoir central, était en mesure d'abuser de ses droits. Affranchis de leurs maîtres, les serfs d'églises trouvaient dans leur dépendance du monastère une garantie de sécurité ; il en fut de même des personnes d'origine libre qui renonçaient à leur liberté pour s'asservir à une église. Leur condition varie de pays à pays : très favorable au pays de la Moselle [34], elle n'était pas chez nous dépourvue d'avantages réels. En se plaçant sous l'autorité de l'Église, ces asservis échappaient aux exactions des avoués, participaient aux exemptions des monastères, qui leur permettaient de se procurer le vêtement et la nourriture à des prix de faveur. Si en théorie il est vrai « que la

perte de la liberté n'est point susceptible de compensation »[35], pour juger d'une institution du passé, il faut surtout se placer au point de vue des faits. L. Vanderkindere, égaré par ses préventions antireligieuses, a été porté à restreindre au minimum de leur réalité les avantages qui pouvaient résulter de l'asservissement volontaire[36]. La liberté n'est pas un bien absolu, mais un moyen d'atteindre le bonheur ; la dépendance qui assure la subsistance est préférable à la liberté qui laisse mourir de faim[37]. On ne s'expliquerait pas l'universalité de cette institution, et l'insistance que mettaient certains serfs d'église à le rester sans l'existence de réels avantages. Cette institution devait disparaître devant l'émancipation graduelle de la classe rurale et surtout devant l'établissement des communes ; elle répondit à des besoins passagers au même titre que la féodalité[38].

Comme grands propriétaires, les monastères furent dans le haut moyen-âge des facteurs économiques de premier ordre. Certes la dispersion des propriétés était, à l'époque d'exploitation directe, un grand obstacle à la centralisation de l'administration et au progrès du commerce. On travaillait, on consommait sur place ; le capital en numéraire productif était presque inconnu[39]. A défaut de villes, le monastère doit tenir lieu de magasin et de marché. On remédia à la difficulté de créer une administration centrale par l'arrondissement des domaines, par des échanges de propriétés, parfois même par l'absorption de petites communautés, dont le voisinage immédiat pouvait nuire aux intérêts d'un plus puissant voisin, phénomène qui se présente surtout aux XIe et XIIe siècles[40], par l'établissement de

marchés réguliers [41]. Les rois et les princes favorisèrent le commerce par les exemptions de tonlieux (ou douanes), par la concession de marchés et d'une partie des taxes perçues, et il est intéressant de constater que ces marchés sont situés sur des routes ou auprès des fleuves. En étudiant de près le fonctionnement des sociétés marchandes des abbayes à l'époque carolingienne, M. Imbart de la Tour a été amené à se demander si ce n'est pas dans ces sociétés « qu'il faut chercher une des origines de la gilde, dans la constitution de leurs marchés, la genèse d'une coutume nouvelle, dans le territoire même où ce marché est établi, la cellule d'où sortiront quelques-unes des cités marchandes au XIIe siècle » [42]. Il n'est peut-être pas hors de propos de rappeler que les abbayes les plus importantes, en raison de leurs nombreuses possessions répandues dans diverses provinces, devenaient, par la force des choses, de grands centres d'échanges et de reproductions agricoles, puisque les produits les plus divers venaient nécessairement y aboutir. La preuve en a été faite pour l'abbaye de la Chaise-Dieu en Auvergne [43].

En raison de leur rôle social, les monastères furent bientôt amenés à pratiquer certaines opérations financières de prêts et d'engagères. Au XIe siècle, ils ont à leur disposition du numéraire et sont ainsi à même d'avancer de l'argent. C'est alors que bien des seigneurs, à la veille de partir pour la croisade, furent amenés à aliéner ou à engager des biens en vue de réunir de suite le numéraire nécessaire. D'un autre côté, la rente constitua un crédit destiné à faciliter la production, ouvert aux classes

moyennes et principalement aux classes rurales, qui, sans charge très lourde, pouvaient acquérir ce qui était nécessaire à l'amélioration des cultures, à l'achat de bestiaux ou d'instruments de travail [44]. Les monastères, on l'a constaté pour Cluny et pour la Normandie, prêtaient sur gages, achetaient des rentes et concédaient des pensions viagères [45]. Ils devenaient de la sorte des banques agricoles, répandues sur toute la surface d'un pays et jouant un rôle économique que seuls ils étaient à même de remplir. Assurément ils n'y perdaient pas, mais il serait faux de leur dénier toute idée de désintéressement.

Il n'est pas possible de parler du rôle économique des monastères du moyen-âge, sans mentionner diverses institutions qui s'éclairent d'un nouveau jour, lorsqu'on les envisage à ce point de vue, je veux parler des convers, des converses, des recluses et des donnés ou oblats. L'ordre monastique, en raison de sa constitution qui suppose une vie de solitude, ne pouvait se prêter que dans une mesure restreinte aux grands travaux, agricoles ou manuels, et cette part diminua ou même disparut avec l'élévation de ses membres au sacerdoce. La culture et les travaux manuels, comme le service intérieur de la maison, furent confiés à des serviteurs *(famuli, canonici, matricularii, ministeriales)*, à des prébendiers, qui constituaient souvent une population importante des grands monastères. C'était un placement utile et favorable pour une foule de personnes, libres ou serves. Au XIe siècle, il se produit une évolution dans une partie de ces serviteurs, qui se rapprochèrent des moines par leur genre

de vie et constituèrent une classe de religieux, distincte de celle des moines, et spécialement consacrée au travail des mains. Cette institution, qui se propagea au XIe siècle, fut surtout florissante dans l'ordre de Cîteaux, qui utilisa ses convers pour l'exploitation de ses granges et pour ses travaux de défrichement [46].

Dans bien des pays, on rencontre auprès des abbayes des groupements de femmes *(Deo sacratae, Deo devotae, Deo dicatae, conversae)*, comme ce fut le cas pour notre pays à Saint-Martin de Tournai, à Afflighem, à Saint-Bertin, à Saint-Gérard, ou même des recluses, comme on en trouve des exemples à Saint-Amand (1088, 1124), à Saint-Hubert, à Saint-Trond, à Corbie. Les raisons d'ordre spirituel sont évidemment celles qui ont déterminé, aux XIe et XIIe siècles, les groupements de personnes pieuses auprès des monastères, mais on ne peut nier qu'il n'y eût là, pour bien des gens, une sorte de caisse de retraite et une constitution de rente viagère, que l'abbaye leur garantissait contre l'abandon total ou partiel de leur petit avoir. Les monastères avaient intérêt à grouper auprès d'eux des personnes entièrement à leur dévotion, auxquelles ils pouvaient confier, au moins en partie, le soin de leurs vestiaires, de leurs sacristies, de leurs hôpitaux et dépendances [47].

L'idée de pension viagère est surtout attachée à l'oblature, dont on rencontre partout des traces à partir de la fin du XIe siècle et qui se perpétua bien avant dans le moyen-âge. « L'oblature revêt des aspects multiples, et le contrat d'oblation n'est pas uniquement une donation conditionnelle conclue

dans un esprit de dévotion : c'est encore un procédé économique destiné à réaliser les effets de la précaire ou ceux de la rente viagère ». L'oblat, s'il est clerc, offre son avoir, dont le monastère héritera après sa mort ; il reçoit en retour, avec cet avoir, la jouissance complète d'un bénéfice curial dont il n'avait jusque-là que la portion congrue. Les gens mariés jouissent de l'usufruit de leurs biens, et reçoivent, en plus, des contributions en nature qui leur rendent la vie plus aisée et plus assurée. « Par là, continue M. Laurent, l'oblat apparaît bien comme un homme avisé plutôt que comme un indigent, et l'oblature comme une institution durable, capable de survivre à la ferveur religieuse qui lui avait donné le jour » [48].

Mais il est un autre côté du rôle économique et social des monastères qui mérite d'être mis en lumière ; l'exercice de la charité dans la pratique de l'aumône et de l'hospitalité, dans le soin des pauvres et des malades. Ce n'était d'ailleurs que justice, car l'obligation de la charité est basée sur l'Évangile et sur la Règle. S. Benoît dit de l'hôte et du pauvre qu'ils représentent le Christ [49], et c'est parce qu'ils ont vu le Christ dans le pauvre, que les moines, jusqu'à la suppression de leurs maisons, ont été si larges et si généreux dans leurs aumônes. S. Benoît n'avait-il pas préféré sacrifier les réserves en blé et en huile de son monastère, plutôt que de refuser l'aumône aux pauvres de la Campanie, que la disette amenait aux portes du Mont-Cassin ? « Peu nous importe, disait au XIe siècle l'abbé Théofrid d'Echternach, faisant sienne une parole de S. Jérôme, que nos églises se dressent vers le ciel, que les chapiteaux

de leurs colonnes soient ciselés et dorés, que nos parchemins soient teints de pourpre, que l'or soit fondu dans les caractères de nos manuscrits et que leurs reliures soient revêtues de pierres précieuses, si nous n'avons que peu ou point de souci des membres du Christ, et si le Christ lui-même est là qui meurt nu devant nos portes »[50]. On vit les abbés Richard de Saint-Vanne, S. Odilon de Cluny et Geoffroy de Saint-Albans, pendant un temps de famine, aliéner les trésors artistiques de leurs maisons pour subvenir aux besoins des nécessiteux.

Des fondations assuraient la distribution régulière d'aumônes à un nombre déterminé de pauvres, grâce au prélèvement de la dîme de tous les revenus[51], particulièrement à ceux qui étaient inscrits dans la matricule du monastère[52]. Dans certaines maisons, plusieurs pauvres recevaient journellement la pitance monacale et étaient admis à la table de l'abbé ; à Saint-Hubert, l'abbé Thierry servait tous les jours douze pauvres et, après leur avoir lui-même lavé les pieds, se prosternait devant eux comme devant le Christ. Ces largesses redoublaient aux anniversaires des abbés et des bienfaiteurs. Des distributions périodiques de vêtements, de bois, surtout aux approches de l'hiver, étaient assurées par des fondations[53]. Parler de Cluny, d'Hirsau, c'est rappeler des merveilles de la charité. Les statuts de Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, copiés sur ceux de Bec, prescrivent à l'aumônier de s'informer soit par lui-même, soit par des personnes sûres, s'il y a dans les environs des malades et des infirmes indigents. L'aumône est donc un poste obligatoire dans le budget d'un monastère.

Le concours énorme des pèlerins dans les sanctuaires monastiques, l'affluence des visiteurs qui, déjà du temps de S. Benoît, étaient censés ne jamais manquer [54], les relations étendues des grandes abbayes, centres d'une vie économique intense, nécessitèrent bientôt l'organisation d'un service régulier de bienfaisance et de charité. Le budget prévit les secours en argent, en nourriture, en vêtements à donner aux pauvres de passage ; on érigea des hôpitaux pour les malades, des refuges pour les vieillards. Et à Lorsch comme à Corbie, à Fulda, à Trèves, à Prüm, il est loisible de constater que ces institutions furent étendues à plus d'un domaine de l'abbaye. Celle de Lobbes a même une hôtellerie ouverte nuit et jour pour les marchands forains de passage [55].

L'hospitalité fut largement pratiquée dans les abbayes, et parfois même au détriment de la discipline [56]. Le plan de l'abbaye de Saint-Gall montre quelle était au IXe siècle l'étendue du quartier des pauvres voyageurs. Et, quand l'on voit une communauté inscrire dans l'épitaphe de son fondateur :

Esuriens victum petat in te, nudus amictum
Et vagus hospitium...

on peut être sûr que les moines d'Admont avaient conscience de leur mission de charité à l'entrée de cette gorge du Gesäuse, qui émerveille aujourd'hui le voyageur confortablement installé dans le rapide Vienne-Venise, mais qui devait épouvanter le voyageur du moyen-âge [57]. Et l'on pourrait aisément multiplier les exemples. Qu'il suffise de rappeler à la louange des âges de foi les nombreuses fondations en faveur des pèlerins de Saint-Jacques et des

moines Écossais en France et en Allemagne [58], et de signaler en Belgique la présence d'hôpitaux ou d'hôtelleries à Freyr (dépendance de Saint-Hubert), à Saint-Bavon de Gand, à Gembloux, à Lobbes, à Saint-Trond, à Stavelot, à Liège, où l'abbaye de Saint-Laurent avait sous sa dépendance les hôpitaux de Saint-Christophe, de Saint-Georges à Tilleur, de Sainte-Agathe et plus tard celui de Saint-Jacques à la porte d'Avroi.

L'hospitalité entraînait nécessairement l'obligation pour le monastère de prévoir les soins à donner aux visiteurs et aux pauvres en cas de maladie. Lorsqu'on voit quelle diligence S. Benoît réclame de l'abbé et des infirmiers à l'égard des malades, on peut être sûr que les infirmeries monastiques étaient organisées avec intelligence, et que les statuts contiennent des prescriptions pour le traitement des malades. Il s'établit ainsi dans les monastères une tradition pharmaceutique basée sur l'expérience. On forma des recueils de recettes pratiques [59], qui vinrent augmenter le trésor de livres relatifs à la médecine qu'on rencontre dans les catalogues des bibliothèques monastiques, et la médecine était enseignée dans les écoles, au témoignage de Wibald de Stavelot [60]. On forma des jardins botaniques, comme à Saint-Gall [61], à Reichenau [62], à Tegernsee et à Benedictbeuern [63], pour y réunir les plantes médicinales les plus utiles. L'histoire a conservé les noms de plus d'un moine distingué par ses connaissances médicales, tels l'abbé Adalric de St-Vaast au VIIIe siècle [64], l'abbé Didon de Saint-Pierre-le-Vif à Sens (847-869), auquel l'abbé de Prüm envoyait ses moines malades [65], le moine Tetbert de Mar-

moutier [66], Gontard abbé de Jumièges [67], Jean abbé de Fécamp [68], le moine Guillaume de Noyers [69], le moine Nicolas de Quimperlé [70], des moines de Saint-Georges de Boscherville [71], de St-Evroul [72], Constantin du Mont-Cassin, auteur de nombreux ouvrages de médecine, et que d'autres on pourrait citer [73], à côté de la grande abbesse de Bingen, Hildegarde, dont la *Physica* attire de plus en plus l'attention des naturalistes [74] ! Les pauvres, qui se pressaient aux portes des monastères, ne furent pas les derniers à profiter des connaissances et des expériences des moines, et, si plus tard les conciles ou les statuts des monastères prohibèrent aux religieux la pratique de la médecine en dehors de leurs maisons, ils n'entendirent jamais porter atteinte à l'exercice de la charité.

II

L'action économique des monastères fut une conséquence nécessaire de leur situation de propriétaires fonciers ; leur influence dans le domaine littéraire et artistique une conséquence de la culture intellectuelle exigée par la Règle et réclamée par l'exercice du culte liturgique. La règle bénédictine partage le temps laissé libre par l'office divin entre la lecture et le travail. En dehors des lectures, longues et nombreuses, qu'il entendait au chœur durant les offices, au réfectoire durant les repas, à la « collation » ou conférence spirituelle du soir, le moine des VIe et VIIe siècles disposait de plusieurs heures par jour pour la lecture, et ce mot de lecture avait, dans le langage du haut moyen-âge, le sens

plus large d'étude. Le moine pouvait donc sans grand effort s'assimiler facilement l'Écriture Sainte, les principaux commentaires des Pères de l'Église, la littérature hagiographique de son temps, sans parler des ouvrages historiques, d'ailleurs peu nombreux. La formation intellectuelle donnée aux enfants le mettait forcément en contact avec la littérature antique, de même que la transcription des manuscrits. Le mouvement intellectuel reçut une nouvelle impulsion à partir du jour où les membres des communautés monastiques furent élevés en plus grand nombre aux ordres sacrés et que les monastères devinrent comme des pépinières sacerdotales. Si la science était cultivée en vue surtout de la formation ascétique et de la vocation ecclésiastique, ce serait une erreur de supposer que, même à cette époque, il ne se soit pas trouvé des hommes épris de l'amour du vrai et du beau, curieux de savoir, soucieux de développer les dons que Dieu leur avait départis, et dont la mise en valeur était, en même temps qu'un hommage au Créateur, un service rendu à leurs semblables. L'art, à son tour, fut bientôt en honneur : les églises furent pourvues d'objets du culte, et, le nombre des prêtres augmentant, il fallut créer un trésor important de vases sacrés, d'ornements, de livres liturgiques dont il ne reste, hélas ! que de très rares débris.

Parlons d'abord de la culture littéraire. Celle-ci se manifeste sous trois aspects : la conservation et la multiplication des manuscrits, l'enseignement et la production littéraire.

Lorsque l'Église entra en contact avec les Barbares, la culture antique avait sombré même à Rome,

et il n'en restait que les débris sauvés du naufrage par l'Église. Les Goths, puis les Francs en reçurent communication les premiers, puis ce fut le tour des Anglo-Saxons et des Germains. Les troubles politiques qui agitèrent la Gaule et l'Italie, aux VIe et VIIe siècles, eurent pour résultat immédiat d'arrêter toute culture intellectuelle et de replonger ces pays dans la nuit de la barbarie. Seule une nation avait conservé vivace l'amour des lettres et des arts, c'était l'Irlande, où la culture antique avait trouvé ses adeptes les plus fidèles. Lorsque les missionnaires romains abordèrent en Angleterre, ils apportèrent avec eux ce qui restait de culture romaine ; Théodore de Tarse et Adrien, hommes instruits, créèrent l'enseignement dans leur patrie d'adoption. Mais l'Irlande gardait la suprématie du savoir ; si des Irlandais venaient s'asseoir au pied des chaires de Théodore et d'Adrien à Cantorbéry, bien plus nombreux étaient les jeunes anglais qui passaient en Irlande. Cet exode incessant, qui révoltait l'amour-propre national d'Aldhelm de Malmesbury, ne l'avait pas empêché lui, rejeton d'une vieille race saxonne de l'Ouest, d'aller se mettre à l'école du moine breton Maidulphe dans la forêt où devait s'élever bientôt l'abbaye de Malmesbury. Aldhelm est dévoré de l'ardeur de savoir et de ravir aux Irlandais le monopole de la science. Il a conscience de son but ; il se vante d'avoir, le premier de race germanique, cultivé la muse latine. Sa langue est affectée, torturée, pédante ; c'est un barbare qui veut imiter le style précieux de la décadence romaine. Et cependant il faut s'incliner avec admiration devant cet homme qui rêve d'initier son peuple

à la haute culture intellectuelle de Rome, de le tirer ainsi de la barbarie, d'en faire le premier peuple de la chrétienté. N'est-ce pas là un grand ancêtre des patriotes anglais du XXe siècle ? Oui, c'est « un grand et singulier spectacle que cet épanouissement de la pensée humaine, de l'étude et de la science, de la poésie et de la parole, au sein d'une race barbare et belliqueuse, encore tout absorbée, en apparence, par la guerre, les invasions, les révolutions dynastiques et domestiques, tous les orages et les faux pas qui caractérisent l'enfance des sociétés » [75].

Grande et profonde fut l'influence d'Aldhelm, qui fit de son abbaye de Malmesbury un centre de vie intellectuelle [76]. S. Wilfrid d'York, formé à Lindisfarne, partageait son enthousiasme pour les études, et les portes des monastères fondés par lui s'ouvraient larges aux jeunes nobles qui venaient y recevoir leur éducation, avant de se consacrer soit à Dieu soit au service militaire. Même enthousiasme chez Benoît Biscop, l'infatigable pèlerin de Rome, qui, de ses six voyages à la Ville éternelle, rapporte des livres en grand nombre et des trésors d'art. Même enthousiasme chez Céolfrid, élève de S. Wilfrid à Ripon, abbé de Wearmouth et de Yarrow, le maître de Bède le Vénérable. Bède, c'est l'apogée de la culture intellectuelle en Angleterre ; c'est le savant encyclopédiste qu'auréole l'éclat de ses vertus, le maître vénéré, qui attire à ses pieds une foule de disciples, et dont les écrits, nombreux et soignés, seront la source toujours fraîche à laquelle s'abreuveront les générations pendant des siècles. Bède se survit dans Alcuin ; c'est par le moine d'York que

le continent est mis en contact avec le savoir anglais.

Quand Charlemagne prit en mains le gouvernement du royaume franc, l'Église de ce pays avait été réorganisée par S. Boniface, mais la restauration intellectuelle n'avait pas marché de front avec la réorganisation hiérarchique. Charlemagne, qui avait conscience d'être le « rector et doctor » de l'Église du Christ [77], prit l'initiative de restaurer les études sacrées. Pour lui la science est un bien ; savoir est plus qu'une satisfaction, c'est une nécessité, c'est un devoir ; la science est une partie du bien général au même titre que la richesse. Mais comment communiquer ce bien à ses peuples ? Où trouver des collaborateurs capables de le comprendre, d'entrer dans ses vues, qui fussent à la hauteur de cette tâche élevée mais ardue ? En Gaule, la science est presque morte ; en Germanie, tout est à créer. Certes il y a des germes de renouveau, car on tient école à Tours, à Saint-Wandrille, à Gorze, à Echternach, à Utrecht, à Saint-Gall, à Reichenau, à Fulda, et, parmi les moniales qui avaient rejoint S. Boniface, il était plus d'une femme lettrée qui, elle aussi, prenait une large part à l'éducation des Germains. Charlemagne fit appel à l'étranger. En mars 781 il avait rencontré à Pavie un jeune moine anglais, maître de l'école d'York, et il devina en lui l'instrument qu'il cherchait : leurs deux âmes se comprirent, car tous deux étaient épris du même amour désintéressé du savoir et de la nécessité d'une haute culture intellectuelle [78]. Le roi des Francs rencontra aussi des lettrés lombards et réclama leur concours, comme aussi celui des Bretons et des Wisigoths. Et l'on vit bientôt, dans l'entourage du grand Charles, l'anglo-saxon

Alcuin, venu d'Angleterre avec ses disciples Sigulf, Witto, Fridugise qu'on retrouvera plus tard à Tours et à Saint-Bertin, les irlandais Joseph et Dungal, le wisigoth Théodulphe, qui montera plus tard sur le siège épiscopal d'Orléans, les lombards Pierre de Pise, Paulin d'Aquilée, Fardulphe et le moine cassinien Paul diacre, l'historien des Lombards. Mais Alcuin les surpasse tous par son talent et par la haute position qu'il occupe à la cour du roi des Francs ; c'est lui qui est l'âme de tout le mouvement intellectuel suscité par Charles ; c'est lui qui est, pour employer une expression bien moderne, le directeur général de l'instruction publique dans un gouvernement où il n'y avait pas de ministres. Alcuin est écrivain, avant tout il est pédagogue.

Formé à l'école d'York, dont les maîtres sont des disciples de Bède, il sait reconnaître ce que la science sacrée doit à l'Irlande, dont il vante les mérites pour la diffusion des lettres en Angleterre, en Gaule, en Italie [79]. Élève d'Aelbert, un encyclopédiste de la trempe de Bède, il a puisé à son école tout le savoir de son temps ; c'est ce savoir qu'il voulut transmettre à la postérité, et voilà pourquoi avant tout il fut maître d'école. Comme Bède en Angleterre, comme Isidore en Espagne, comme plus tard Raban Maur en Allemagne, il n'a d'autre ambition que de sauver l'héritage intellectuel du passé et de le transmettre intégralement à ses successeurs. C'est sur ce fond que des générations vont travailler, comme si elles voulaient poser des fondements d'autant plus solides, que les peuples à former étaient restés plus longtemps étrangers à toute culture. Et puis, qu'on ne l'oublie pas, c'est avant tout

la science ecclésiastique qui est en jeu, celle que les Irlandais ont cultivée, sans que jamais le contact avec les productions de l'antiquité païenne ait amoindri la simplicité et la ferveur de leur foi. L'influence d'Alcuin fut considérable, qu'on l'envisage comme écrivain et surtout comme pédagogue : il voulut former des chrétiens instruits, des hommes de caractère autant que de savoir [80].

Dans l'intention de Charlemagne, l'école du palais devait être le centre du mouvement littéraire ; c'est par elle qu'il voulait pénétrer le monde laïque aussi bien que le monde ecclésiastique et monastique. Il entendait en faire le foyer de toute la culture dans l'Empire, et de ce foyer intense les rayons devaient se répandre jusqu'aux extrémités du royaume. Lorsque Louis le Pieux abandonna la voie tracée par son père, il compromit l'unité nationale, en laissant à chacune des deux grandes parties de son royaume l'occasion de développer son particularisme national. L'école du palais devait, par la force des choses, être l'école normale des maîtres qui prendraient la direction des études dans d'autres milieux. Tours, Saint-Gall, Reichenau, Seligenstadt reçurent d'elle une forte impulsion ; comme Tours, de son côté, exerça une action directe sur Ferrières, sur Fulda, sur Novalèse ; comme Fulda, à son tour, deviendra plus tard un autre centre puissant de rayonnement.

Charlemagne, de très bonne heure, dans les capitulaires de 787 et de 789, demande l'érection d'écoles dans les églises cathédrales et dans les monastères. On s'est plu parfois à noter que Charlemagne ne semble pas avoir eu grand souci du côté ascétique

de la vie monastique, et qu'il n'a envisagé que le profit qu'il pouvait en retirer. Il est vrai, Charlemagne, en vertu du droit coutumier, forcément accepté par l'Église, disposa à son gré des monastères royaux, et ne se gêna pas pour conférer un certain nombre des abbayes les plus importantes à des évêques ; il est vrai que de son temps plus d'un monastère était aux mains des laïques, et que des supérieurs indignes laissaient tomber la discipline [81]. Cependant, si l'on examine de près les capitulaires, on est frappé de l'insistance que le grand roi met à réclamer l'exacte observation de la règle. Il semble bien qu'élevé dans un pays où l'Église s'était organisée en dehors du monachisme, il n'a pas sur le rôle des monastères l'idée plus large des Anglo-Saxons et des Germains, dont les Églises furent créées par des missionnaires-moines. Mais il a parfaitement conscience de l'importance des monastères et de leur rôle religieux, en raison du bon exemple qu'ils doivent donner dans l'Église [82]. S'il interdit aux moines l'administration des paroisses, il est dans la tradition gauloise et franque ; mais il réclame la culture intellectuelle et la création d'écoles. C'est en conformité avec la volonté du grand empereur que le concile de Mayence de 813 ordonna aux parents d'envoyer leurs enfants à l'école du prêtre paroissial ou dans les monastères pour y recevoir l'instruction religieuse [83].

On ne peut le nier, avec Benoît d'Aniane, c'est un nouvel esprit qui essaie de pénétrer dans le monachisme franc et germanique ; le conseiller de Louis le Pieux prend la Règle bénédictine à la lettre. Pour lui le bénédictin est le moine qui vit dans une séparation complète d'avec le monde, uniquement

consacré à la prière et au travail. Certes, on reconnaît la nécessité de l'école intérieure pour les oblats ou pour les recrues des monastères, mais l'école des externes semble prohibée[84]. Ce serait se tromper étrangement que de voir dans le statut d'Aix-la-Chapelle de 817 la condamnation de l'enseignement donné aux séculiers dans les monastères, ou bien ce statut n'a pas eu force de loi, ou bien il n'y est question que de l'école claustrale des oblats. La vie de S. Benoît d'Aniane lui-même proteste contre une interprétation trop étroite de ce texte, puisqu'il y est dit expressément qu'il acceptait dans son monastère, pour les élever, des clercs et des moines venus de divers côtés et qu'il leur donnait un maître pour les former aux sciences sacrées[85]. Cette éducation des clercs dans les abbayes, surtout en vue de l'administration des paroisses créées par les monastères ou dépendant d'eux, prit dans le haut moyen-âge une extension à laquelle on n'a pas toujours prêté une attention suffisante[86]. La « lecture » était en honneur, mais le travail intellectuel n'était pas un but direct. D'un autre côté, comme le travail des champs n'était plus guère possible en raison des agglomérations formées autour des monastères, surtout dans les villes ; comme il ne convenait plus aux moines, revêtus du sacerdoce ou élevés aux divers degrés de la cléricature, d'épuiser toute leur activité dans l'exercice des métiers, et comme il fallait cependant remplir le précepte du travail, comment allait-on employer le temps réservé au travail par la Règle ? Le travail manuel à l'intérieur n'est pas suffisant pour occuper le temps libre, et les métiers sont exercés par les familiers et les

prébendiers ; il faut donc allonger l'office divin. C'est ce qu'on fit, et, à partir de S. Benoît d'Aniane, pourtant partisan du travail manuel, il se créa une tradition que l'office était, non plus, comme le veut S. Benoît, la chose la plus importante dans le cadre de la vie monastique, mais presque l'unique occupation des moines, devant laquelle le travail des mains pouvait disparaître. C'était rompre l'équilibre si bien établi par le saint Législateur. Cette conception prévalut à Cluny et dans un grand nombre de monastères ; elle conduisit l'Ordre à une catastrophe [87]. Des plaintes s'élevèrent à plusieurs reprises contre la multiplication des offices ; on abrégea ceux-ci, mais on ne put renouer le fil de la tradition, et pendant tout un long temps l'étude se ralentit et l'enseignement échappa graduellement à l'ordre bénédictin.

Le mouvement provoqué par S. Benoît d'Aniane, grâce à l'appui de Louis le Pieux, n'eut pas de résultats durables ; il put ramener un nombre de monastères à une certaine uniformité d'observances, il ne modifia point les conceptions des grands centres religieux de l'Empire. Peut-être dans les plaintes de Loup de Ferrières contre l'abandon des études considérées comme des « superstitiosa otia », faut-il voir la condamnation d'un mouvement rigoriste [88].

Au IXe siècle, on accepta franchement l'évolution, et des écoles s'ouvrirent partout ; la littérature ecclésiastique connut de beaux moments sous Charlemagne. Le mouvement ne s'arrêta pas sous ses successeurs, bien qu'il se soit ralenti ; l'école du palais cessa d'être le centre du mouvement. Les grandes écoles s'appellent alors Corbie, Saint-Riquier, Metz,

Fulda, Saint-Gall, Reichenau, Prüm, Stavelot, Corbie de Saxe. Que de pages intéressantes il y aurait à écrire sur les écoles de Saint-Gall, où se succèdent les Notker et les Ekkehard, et de Reichenau illustré par Walafrid Strabon ! Mais, au IXe siècle, c'est Fulda qui attire surtout les regards, Fulda qui prend la place de l'école de Tours ; là, comme dans les prévôtés dépendantes du grand monastère, le nombre des écoliers est considérable. C'est là qu'on rencontre sur les mêmes bancs Einhard et Eigil, Servais Loup de Ferrières, Haymon d'Halberstadt, Otfrid de Wissenbourg [89].

Raban Maur est bien le fondateur des études théologiques en Allemagne [90]. Certes, chez lui, le travail personnel de l'exégète se réduit au rôle de compilateur, il introduit un certain mécanisme dans l'exégèse médiévale [91]. Mais Raban est avant tout pédagogue [92] ; ce qui lui importe, c'est de transplanter sur le sol de la Germanie l'amour des lettres qu'il a hérité d'Alcuin. Il est en relation avec les personnages les plus influents de son temps, il groupe autour de sa chaire de nombreux élèves et il s'efforce de les pénétrer de ses idées pédagogiques [93].

Le programme des écoles monastiques n'était pas très vaste ; les méthodes d'enseignement ne firent pas de rapides progrès. Sur qui en faut-il rejeter la faute ? Sur l'Église ? Ce serait une injustice criante. Le progrès fut d'autant plus lent, qu'il a fallu plus de temps pour poser les fondements, et reconstituer une culture disparue et qu'on ne pouvait propager qu'avec des moyens restreints et imparfaits. Porte-t-on un jugement aussi rigoureux, quand il s'agit d'expliquer le recul de la culture

littéraire après la révolte religieuse du XVI[e] siècle ou même après la révolution française ? [94]

La rareté et l'imprécision des textes du moyen-âge ne nous permettent pas toujours de conclure rigoureusement à l'existence d'écoles extérieures dans un grand nombre de monastères. Il n'y a pas non plus corrélation nécessaire entre l'existence d'une école et la présence d'un écrivain. Cependant si l'on tient compte de la similitude des milieux et des nécessités, des temps et des lieux, on pourra souvent généraliser les conclusions ; c'est surtout le cas pour les écoles des oblats, antérieurement au XIII[e] siècle, vu l'usage presque universel d'accepter les recrues du cloître à un âge très tendre. On constate aussi que les grandes abbayes, obligées de pourvoir au recrutement des prêtres attachés aux paroisses dont elles avaient le patronat, furent pour leurs clercs comme un séminaire tout indiqué [95]. Il ne manque pas non plus de textes du haut moyen-âge qui nous permettent de constater l'usage de confier des enfants isolément à un monastère ou dans des prieurés, pour leur faire donner par un moine les premiers éléments des lettres [96].

Il en est plus d'un, parmi ces clercs étudiants qu'on trouve à l'école des abbayes, qui reviendront un jour, parfois après avoir promené à travers le monde leur soif de savoir, frapper à la porte du monastère et y chercher la paix, tel ce Froumond de Tegernsee, un des types les plus curieux de lettré nomade dans le haut moyen-âge, qu'on peut rapprocher d'Otloh de Saint-Emmeram, tous deux du XI[e] siècle [97] ; tels encore S. Wolfgang de Ratisbonne et Bothon de Prüfening [98].

La prospérité économique et le développement intellectuel marchent de pair avec le bon état de la discipline. La fin du IXe siècle marque une baisse dans l'état moral des monastères ; la production littéraire se ralentit. La restauration de la vie monastique, qui s'opère dans la seconde moitié du Xe siècle et dans la première moitié du XIe, ont pour conséquence immédiate une renaissance des études. C'est ainsi qu'en Belgique les réformes opérées par S. Gérard de Brogne, le B. Richard de Verdun, S. Poppon de Stavelot provoquent un mouvement littéraire et artistique remarquable. Pour ne parler que du pays de Liège, où dominent les hautes personnalités des évêques Notger et Wazon, le XIe siècle est celui qui a vu les travaux d'Hériger à Lobbes, de Sigebert à Gembloux, qui a été témoin de l'épanouissement des écoles claustrales de Lobbes, de Gembloux, de Saint-Hubert, de Stavelot, de Saint-Trond, de Waulsort et de la merveilleuse efflorescence de l'art mosan.

Le même phénomène se reproduisit en Bavière, quand, après l'invasion des Hongrois, il fallut relever la vie monastique et intellectuelle. L'homme de la Providence fut S. Wolfgang, moine d'Einsiedeln, missionnaire en Hongrie, puis évêque de Ratisbonne. Sous son impulsion, l'abbaye de Saint-Emmeram dans sa ville épiscopale redevient un foyer de vie religieuse, dont l'action bienfaisante s'étend à Tegernsee, à Niederaltaich, à Salzbourg, à Seeon, à Feuchtwangen, et, par S. Godehard, le futur évêque d'Hildesheim formé à Niederaltaich, à Hersfeld, à Kremsmünster, et, par les disciples de Godehard, dans le Nord de l'Allemagne, en Bohême et en Mo-

ravie. La restauration des monastères ne pouvait s'opérer sans l'érection d'écoles claustrales, et nous savons quelle importance prirent alors celles des abbayes bavaroises [99].

Montrer la part active que les monastères du haut moyen-âge ont prise au mouvement littéraire, ce serait écrire un résumé de toute l'histoire littéraire de cette époque. Qu'il s'agisse de théologie, d'exégèse, d'histoire, de poésie, de mathématiques, de langue nationale, la plupart des écrivains du VIIIe au XIIe siècle sont des moines. L'histoire est un domaine qu'ils se sont presque réservé ; il suffit de jeter un coup d'œil sur les travaux modernes relatifs aux sources historiques pour s'en convaincre : Wattenbach pour l'Allemagne, Gross pour l'Angleterre, Molinier pour la France, Balau pour la Belgique, Balzani pour l'Italie. Il est des monastères où l'historiographie se perpétue pendant des siècles. S'il fallait parler des productions de la muse latine, je serais obligé d'exposer ici, l'origine et le développement des séquences, dans la composition desquelles on rivalisait à Saint-Gall, à Reichenau [100], à Saint-Martial de Limoges, des drames liturgiques, et des comédies de Hroswitha de Gandersheim, des compositions musicales de sainte Hildegarde [101]. Je ne m'arrêterai pas à parler de la musique dans les monastères. Par leur principale obligation, celle de l'office liturgique, les moines étaient amenés à cultiver le chant sacré. On sait trop bien que les monastères donnèrent dans tous les pays naissance à une foule de compositions poétiques et mélodiques, que les traités théoriques sont dus à la plume de moines, que Saint-Gall, Saint-Maur-des-Fossés, comme jadis

Saint-Wandrille et Aniane, comme Lobbes, Saint-Trond, Liège marquent dans l'histoire de l'art musical [102]. Il reste d'ailleurs encore beaucoup à faire avant de pouvoir écrire une histoire complète de la musique dans les monastères occidentaux.

Toute la littérature du haut moyen-âge est latine : de l'antiquité classique on a adopté la langue, hérité des idées, sauvé une quantité de faits ; la culture est avant tout réelle : on cherche un profit plutôt qu'on ne vise à la beauté de la forme, que l'on confond souvent avec l'habileté de la technique.

Cependant la langue nationale n'est pas négligée, surtout en Angleterre et en Allemagne : Aelfric, moine de Winchester, puis abbé d'Eynsham, est connu comme traducteur [103]. A Saint-Gall, Notker écrit un commentaire des psaumes qui se rajeunit d'âge en âge, et un autre moine, Kéron peut-être, traduit la Règle de S. Benoît et laisse une sorte de lexique [104]. A Fulda, dans la première moitié du IXe siècle, on traduit en allemand l'Harmonie des Évangiles de Tatien [105] ; à Wissembourg, Otfrid compose son poème de la Vie du Christ [106] ; à Hersfeld peut-être, Haimon, le futur évêque d'Halberstadt, aurait composé l'Heliand [107].

On discute parfois sur les sources d'inspiration de ces vieux poètes, et l'on oublie souvent, même quand on essaie de les replacer dans leur cadre historique, de tenir compte de leur vie religieuse. Pour interpréter les œuvres de ces siècles de foi, il ne suffit pas d'une connaissance approfondie de l'histoire littéraire et d'une psychologie pénétrante ; il faut encore comprendre le milieu où ont vécu les écrivains, revivre leur vie, saisir à quelles sources

ils ont pu alimenter leur inspiration. L'intelligence de la Règle bénédictine, avec son ascèse théologiquement échafaudée malgré sa simplicité apparente, la notion claire du cycle liturgique avec son symbolisme, la beauté esthétique des cérémonies, la variété des mélodies et la multiplicité des lectures claustrales, voilà autant de moyens dont le cénobite médiéval pouvait tirer profit pour développer son sens d'observation et élargir son horizon intellectuel.

Certes il ne faut pas s'attendre à trouver à cette époque un enseignement méthodique, rationnel de la théologie ; on n'y arriva que par des efforts successifs et progressifs. L'enseignement est avant tout positif, mais graduellement l'élément philosophique et rationnel s'y introduit. L'école d'Alcuin nous en offre quelques représentants : Frédégise, Candide Wizo, Ermenric d'Ellwangen. Ce mouvement provoque des contradicteurs aux XIe et XIIe siècles, Gérard de Czanad, Otloh de St-Emmeram. Lanfranc, S. Anselme, Abélard sont des précurseurs d'un grand mouvement, et il y aurait injustice à méconnaître l'importance de l'abbaye du Bec, comme centre intellectuel dans la seconde moitié du XIe siècle. Si ce n'est pas de S. Anselme que la scolastique reçut sa forme caractéristique et définitive, on ne peut lui refuser le mérite d'être en quelque sorte le Père de l'École et d'ouvrir « dignement la belle théorie des grands docteurs du moyen-âge »[108]. Je m'en voudrais de ne pas arrêter un instant l'attention sur une personnalité qui semble bien résumer toute la culture de cette époque, Gerbert, d'abord simple moine à Aurillac, puis éco-

lâtre à Reims, abbé de Bobbio, qui occupa le siège de saint Pierre sous le nom de Silvestre II. Sa science fit l'étonnement de son siècle ; il a encore de nos jours de fervents admirateurs [109].

Si, au témoignage des plus anciennes règles monastiques occidentales, les moines devaient posséder une certaine instruction [110], si la lecture était une occupation régulière qui gagna en importance à mesure que le monachisme se propagea dans l'Église latine, il fallut de toute nécessité créer, au sein des monastères, des bibliothèques importantes, en proportion avec le nombre des habitants du cloître, l'extension de l'office divin et la culture des lettres. L'amour des livres, voilà une des grandes caractéristiques des vrais moines. Les livres sont leurs guides, leurs maîtres, leurs consolateurs. Les livres, ils les ont sauvés, multipliés, et, au prix de quels labeurs, de quelle patience, de quelle ténacité, de quelle passion ! Le moine anglo-saxon a hérité du zèle du moine celtique pour enrichir la bibliothèque de son cloître. S. Columba n'avait-il pas déchaîné une guerre pour sauver un manuscrit copié par lui en cachette sur un texte qu'on ne voulait pas lui permettre de reproduire? Aldhelm de Malmesbury s'est rendu à Cantorbéry pour son sacre ; il apprend que des navires venant du pays des Morins ont appareillé à Douvres. Dans l'espoir de trouver parmi les marchandises étalées sur le rivage des livres et des objets utiles, il y court. Effectivement, il y a là des livres ; un volume surtout le tente, mais les marchands, qui dédaignent un client pauvrement vêtu, refusent de le lui vendre. Peu après la tempête menace le navire à l'ancre ; Aldhelm sait braver la tempête et il sauve

le navire ; en récompense il reçoit le volume convoité, une Bible complète, et il rentre triomphant à Malmesbury. Benoît Biscop fait six fois le voyage de Rome pour en rapporter des livres ; Céolfrid crée une riche bibliothèque à Wearmouth. S. Boniface réclamait aussi des livres, et l'abbesse Eadburge et la moniale Bugga répondaient à ses désirs : les livres étaient la consolation de « l'exilé germanique »[111]. Sainte Gertrude de Nivelles faisait venir des manuscrits de Rome[112].

Avec la renaissance carolingienne, le trésor littéraire de la Gaule et de la Germanie s'enrichit d'année en année : on fait venir des livres d'Angleterre, on continue d'aller en chercher à Rome. Charlemagne organise la bibliothèque du palais. Saint-Wandrille, Saint-Germer de Fly, Saint-Riquier, Saint-Amand, Corbie, Charroux, Aniane possèdent de belles collections. Salzbourg s'enrichit des dons d'Arnon ; Saint-Gall est renommé pour ses trésors ; Reichenau, en 822, n'a pas moins de quatre cent cinquante manuscrits. Fulda, Seligenstadt, Lorsch sont aussi célèbres. On sollicite l'envoi de volumes pour les transcrire ou corriger les textes fautifs[113] ; on propose l'envoi d'un copiste muni de parchemin pour venir prendre copie d'un manuscrit convoité[114], et on se passe de cloître en cloître les « breves » ou catalogues de manuscrits ; il existe même un service de prêts à Wissenbourg[115]. A Benediktbeuern, l'abbé Waldram entretient cinq chapelains pour la copie de volumes. L'Angleterre, avec ses grandes abbayes, reste un dépôt envié : York, Hexham, où il y a, dit Bède, une « très vaste et très noble bibliothèque » agrandie par l'évêque Acca, son ami[116].

Il y aurait à citer plus d'un bibliophile distingué dans ce haut moyen-âge, dont l'érudition moderne recherche si avidement les trésors littéraires. L'abbé Loup de Ferrières en est un type bien curieux. Formé à l'école des disciples d'Alcuin à Ferrières, puis de Raban Maur à Fulda, il a gagné de bonne heure l'amitié d'Einhard. Fulda possède une bibliothèque considérable, Einhard n'est pas moins riche ; Loup profite de son séjour à Fulda et du voisinage de Seligenstadt pour se faire une provision de copies. Rentré en France, il gardera ses relations avec Fulda, et, par l'intermédiaire de ses amis de l'abbaye de Prüm, il continuera à réclamer des copies. Il a vu les bibliothèques de Tours et de Rome, il y enverra des quêteurs pour emprunter les volumes. Il écrira à York et intéressera l'abbé Altsig à ses pieux désirs. Il a organisé deux ateliers de copistes, l'un à Ferrières, l'autre à Saint-Josse-sur-Mer. De son côté il fait part de ses trouvailles, mais à bon escient. Ses copies, il les veut belles et correctes ; il est un humaniste avant la lettre [117]. C'est le même amour des livres qui anime l'abbé Guillaume de Saint-Bénigne de Dijon, qui a à son service des scribes et des enlumineurs, et son successeur Halinard [118], et le moine Rahing de Flavigny [119].

Qui pourrait estimer la part qui revient dans la conservation des œuvres de l'antiquité classique et dans les reproductions de ces œuvres aux modestes copistes du moyen-âge ? Les guerres, les incendies, le temps ont emporté la majeure partie de leurs transcriptions. L'érudition moderne s'intéresse plus que jamais à la reconstitution des bibliothèques médiévales. Le recueil des catalogues jadis dressé par

Bekker et Gottlieb doit être complété. L'école fondée à Munich par L. Traube procède avec une lenteur méthodique, mais avec une étonnante sûreté d'information et une connaissance merveilleuse de l'histoire littéraire, à la reconstitution des anciens fonds de manuscrits ; elle arrive parfois à écrire l'histoire d'un seul codex, et cette histoire, c'est celle du progrès scientifique au sein de la société. Et à chaque page des recherches d'un Lehmann, pour ne citer qu'un des brillants élèves de Traube, reparaissent les noms glorieux des vieilles abbayes déjà tant de fois citées au cours de ces pages.

L'érudition moderne commence à rendre justice aux copistes et aux commentateurs des vieux classiques. N'est-ce pas M. Lœw qui, en préparant une thèse sur « le Mont-Cassin comme centre pour la transmission des classiques latins », a été amené à rechercher les productions de l'école calligraphique de Bénévent dans laquelle il a vu une écriture bénédictine [120] ?

« Jamais, dit M. Maurice Wilmotte, on n'a autant lu, traduit, expliqué, commenté, imité Virgile, Ovide, Horace et Juvénal que du IXe au XVe siècle » [121]. Rappelant les remarques faites par M. Legendre au sujet d'une glose de Virgile découverte dans un manuscrit de Chartres du IXe siècle, il se plaît à louer le même souci de clarté et d'exactitude qu'on trouve dans nos « éditions savantes » modernes. « On peut admettre, ajoute-t-il, que, si l'on doit aux copistes du moyen-âge d'avoir sauvé la plupart des chefs-d'œuvre de l'antiquité, il y a toute vraisemblance que la connaissance familière de ces ouvrages dont témoignent toutes les époques de

notre passé littéraire, repose sur de fortes études, et donc que l'enseignement philologique n'a jamais dégénéré »[122]. Il aime encore à relever « la continuité, encore mal connue, de cette pénétration pédagogique qui, d'Irlande, de certains cloîtres allemands, où les Carolingiens l'instituèrent ou l'entretinrent, d'Italie surtout, et même d'Orient ne cessa de venir alimenter la vie intellectuelle dans les écoles monastiques. La liste des auteurs anciens, qui furent lus et commentés dans ces écoles, la liste plus éloquente des traductions et imitations qui en furent faites, les attestations sans nombre d'un goût passionné pour cette matière vivante alors, morte aujourd'hui, qui était la seule distraction intellectuelle d'une société trop méconnue, les allusions et les emprunts aux textes latins (et même aux textes grecs) qui fourmillent dans les écrits de toute nature, ne peuvent se justifier que par une familiarité de tous les jours »[123]. Vraiment on assiste à la réhabilitation de tous ces écrivains, admirateurs passionnés du vrai et du beau, copistes fervents et commentateurs diligents, qui furent autant de chaînons qui nous relient aux siècles de l'antiquité classique.

III

La science est la recherche de la vérité ; l'art est l'effort tenté par l'homme pour exprimer la beauté. Science et art sont des parties constituantes de toute vraie civilisation ; on ne les trouve que là où il y a sécurité, bien-être et idéal. Les peuples barbares furent appelés à la civilisation par l'Église ; c'est

elle, surtout par les monastères, qui les mit en contact avec la science et avec l'art. L'art qui s'est élaboré depuis la chute de l'Empire romain, surtout à partir de Charlemagne, jusqu'à la fin du XIe siècle, l'art roman, a parfois été appelé l'art monastique. On peut discuter sur la justesse de cette appellation. Si l'on veut dire par là que les moines ont été les uniques ouvriers de ces nombreuses et belles églises qui s'élevaient sur tous les points de la chrétienté, non l'art roman n'est pas exclusivement monastique; « si l'on entend par là que ce fut sous l'action et l'inspiration des grands ordres religieux que furent construites et décorées les grandes églises des XIe et XIIe siècles » [124], l'art roman est bien l'art des moines. Si l'on veut encore dire que ce sont des moines artistes qui ont dressé les plans de nombreuses églises, dirigé leurs constructions [125], décoré leurs parois, sculpté leurs chapiteaux, qu'ils sont les miniaturistes, les orfèvres, les vitriers les plus renommés de cette époque, l'art roman est à bon droit l'art monastique. Et c'est vrai de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la France. Un écrivain français a décrit récemment avec tant de finesse le caractère monastique de l'art roman, que je ne puis mieux faire que de lui emprunter la page où il a condensé ses impressions.

« L'activité raffinée d'où naissent les arts, dit M. H. Hourticq, n'est possible que dans une société bien faite ; la meilleure société était, au XIe siècle, celle des moines. Jusqu'à la formation des populeuses communes du nord de la France, la civilisation s'était réfugiée dans les grands monastères. Les cités méridionales qui avaient conservé ou déve-

loppé dans leurs murs quelques-unes des délicatesses du monde antique, n'en laissèrent de traces que dans leurs poésies courtoises ; les arts plastiques, depuis la fin du paganisme, n'existaient que pour la religion nouvelle.

« C'est dans les limites étroites de monastères surpeuplés et bien clos que s'est concentrée cette activité manuelle et intellectuelle nécessaire à l'existence de l'art. L'architecture, la sculpture, la miniature, les vitraux, à l'époque romane, sont autant de fleurs monastiques. Le cloître conserve des germes de la culture antique ; il recueille et entretient quelques étincelles venues du foyer byzantin ; partout ailleurs, elles s'éteignent dans la tourmente d'un monde anarchique. Le monastère rappelle la villa d'autrefois ; sa cour à portique est l'antique péristyle agrandi ; la robe du moine, sa face glâbre et ses cheveux courts conservent, parmi les modes barbares, les habitudes gallo-romaines. Aujourd'hui encore, ces vieux monastères de Moissac, de Toulouse, d'Arles rappellent combien ils furent des lieux de félicité tranquille, des oasis de douceur et de paix dans la vie rude du siècle. Ceux qui circulèrent sous ces jolies arcades, autour de ces petites cours de verdures, étaient retenus là par toutes les aspirations un peu hautes de leur âme ; ils oubliaient le monde, ses tumultes et ses aventures, et parmi les manières qu'ils aimèrent de chanter la gloire de Dieu, il faut compter celle des enlumineurs, qui recopiaient soigneusement les miniatures byzantines ; celle des sculpteurs et des verriers, qui, patiemment, transposaient ces petites scènes sur la pierre des chapiteaux et les fenêtres des églises. Le monastère

forme une cité qui a ses moyens d'existence et son industrie. Des industries difficiles, comme l'orfèvrerie, ont là leurs ateliers...

« Les moines furent aussi architectes et surent, les premiers, édifier des sanctuaires vastes, élégants et solides ; les plus importantes des églises romanes, les plus richement ornées ont été les abbatiales. Parcourir la France pour voir les plus beaux monuments de l'architecture ou de la décoration romane, c'est faire le pèlerinage des plus illustres abbayes bénédictines, de Saint-Germain de Paris à Saint-Étienne de Caen, de Saint-Bénigne de Dijon à la Madeleine de Vézelay, de Saint-Trophime d'Arles à Saint-Gilles, de Saint-Sernin de Toulouse à Sainte-Croix de Bordeaux, à Saint-Martial de Limoges, à Souillac, à Beaulieu, à Issoire, à Saint-Savin de Poitiers. La plus puissante de ces abbayes a disparu, celle de Cluny, qui, au XIe siècle, commandait à la Chrétienté, et au XIIe siècle, celle de Cîteaux. Dans l'anarchie générale, elles formèrent des organisations puissantes ; et les moines noirs de Cluny, puis les moines blancs de Cîteaux, envoyés à travers la Gaule et au delà même de ses frontières, répandaient leur savante architecture et propageaient les motifs de l'iconographie.

« C'est à la suite des moines que l'art roman s'est dispersé sur le sol de l'ancienne Gaule. La civilisation était moins brillante, sans doute, qu'au IIIe siècle de notre ère, mais elle n'était plus tout entière enfermée dans les villes ; les moines s'étaient écartés des grandes voies pour s'enfoncer dans les terres des *pagani*, y défricher le sol et semer le Christianisme. « Ils décorent les déserts de leurs saintes

perfections, écrit Hugues de Saint-Victor ; ils ornent les solitudes de leur justice, de leurs pieux entretiens, de leurs bons exemples. » Ils ont aussi apporté dans ces déserts l'art de bâtir, de sculpter et de peindre.

« La communauté relative de style dans un art aussi dispersé que celui du XIe et du XIIe siècles serait inexplicable, si on ne rappelait que les monuments principaux marquaient les étapes d'une société toujours en mouvement. L'art roman tout entier est né du culte des reliques. Pour les vénérer, à tout instant, il fallait prendre le bâton du pèlerin. Les rites importants de son existence ramenaient l'homme devant des tombeaux et des châsses. Leur contact donne la force au serment, guérit les maladies ; le pèlerinage long et difficile efface les fautes graves et rassérène les consciences troublées. Les sanctuaires renommés attirèrent les fidèles en si grand nombre qu'on dut, pour les recevoir, agrandir les nefs, créer les déambulatoires ; les édifices s'élargirent pour recevoir l'affluence de ceux qui venaient s'écraser dans les églises trop étroites du roman primitif. Les grandioses architectures de Vézelay ou d'Autun, de Saint-Gilles ou d'Arles, dépassent infiniment les besoins d'une abbatiale ordinaire ; elles s'adressaient bien au delà des limites de la paroisse, à ces populations cheminantes qui venaient prier la Madeleine, Lazare, saint Gilles ou saint Trophime. Les offrandes enrichissent le sanctuaire ; les guérisons et les miracles ont payé les coûteuses églises, leurs sculptures, leurs orfèvreries, leurs ivoires et leurs tissus précieux » [125 bis].

L'architecture du haut moyen-âge s'inspire des

monuments romains. Tandis que les monastères occidentaux reproduisent partout le même type, celui de la maison romaine, dont le centre est l'atrium, qui va se transformer en cloître, et autour duquel vont se déployer les salles communes [126], l'église offrira la forme des basiliques romaines. S. Wilfrid à York et Céolfrid à Wearmouth bâtissent dans le style romain. Nul doute que les premiers missionnaires de Germanie ne se soient inspirés des traditions de leur pays d'origine, et n'aient profité des expériences faites et des progrès réalisés au cours d'un siècle qui avait déjà vu naître tant de monastères [127]. Charlemagne reprend les mêmes traditions, mais l'inspiration de ses architectes et de ses artistes, ce n'est plus la Rome classique qui la fournit directement, c'est la Rome placée sous l'influence de Byzance, c'est Ravenne, capitale des provinces occidentales de l'Empire d'Orient [128]. L'art carolingien est une imitation de l'art byzantin, mais d'autres influences vont bientôt le modifier sous la pression des événements et des transformations opérées au sein de la société. « Après la chute de l'Empire d'Occident, ce qui restait de l'art classique a été pour ainsi dire anéanti dans la plus complète des décadences ; en même temps l'état social avait changé du tout au tout. Aussi, lorsqu'après la renaissance carolingienne, dont les invasions normandes ont encore compromis les résultats, à la suite de longs tâtonnements, les architectes resaisissent leur art, les traditions antiques sont très altérées. En même temps des conditions matérielles toutes nouvelles exigent une modification radicale de la manière de bâtir : l'abolition

de l'esclavage rend la main-d'œuvre plus chère et plus rare ; le mauvais état des chemins et l'imperfection de l'outillage rendent plus difficiles la mise en œuvre et le transport des matériaux ; l'éducation classique fortement modifiée ne se donne plus que dans quelques grandes abbayes où les arts plastiques sont représentés par la calligraphie, la miniature, la peinture sur verre et l'orfèvrerie. L'ornemaniste, qui aura à intervenir dans la décoration des nouvelles églises, s'inspirera comme le sculpteur tour à tour des formes et de la technique de la miniature, de tout ce que les objets de bois, de métal, d'ivoire, les tissus précieux importés en grand nombre pourront lui fournir de modèles ; affranchi des traditions classiques, il saura merveilleusement choisir, adapter et harmoniser ces éléments et y apporter même le charme de sa fantaisie personnelle ; architectes et ornemanistes ont par-dessus tout beaucoup de discernement et de bon sens »[129].

L'art roman, qui se constitue vers la fin du Xe siècle, s'émancipe de plus en plus de la copie traditionnelle. Il se dépouille graduellement de sa simplicité et de sa rudesse, et s'épanouit au XIIe dans une série de créations d'une fraîcheur et d'une vigueur remarquables, jusqu'au moment où les diverses écoles romanes iront se fondre dans l'art ogival.

Le réveil de l'architecture coïncide avec le grand mouvement de réforme monastique parti de Cluny et qui s'étend de la Bourgogne à l'Italie, de l'Espagne à la Pologne en passant par l'Allemagne. On l'a fait remarquer à juste titre, l'influence des divers ordres religieux imprime un cachet bien reconnaissable aux édifices des régions où ils dominent[130].

L'école lombarde d'architecture exerça son influence sur la Bourgogne et sur la Normandie, par l'intermédiaire de Guillaume de Dijon et de Lanfranc au Bec [131]. L'ordre de Cluny, grâce à sa centralisation, dut subir l'influence de l'art bourguignon, qui franchit rapidement les limites de la France [132]. Il est superflu de relever ici l'influence des monastères sur le développement de l'architecture en France ; divers travaux récents ont constaté l'action exercée par Saint-Martin de Tours [133], l'abbaye de Tiron dans les diocèses de Sens, de Paris et de Chartres [134], celles de Boscherville et de Jumièges en Normandie [135], les abbayes normandes en général, par les évêques et abbés sortis des rangs de l'ordre bénédictin, sur l'architecture anglo-normande [136].

C'est par Hirsau surtout que la réforme clunisienne se propage en Allemagne. Déjà Saint-Vanne de Verdun, sous l'abbatiat du B. Richard, puis Stavelot sous S. Poppon († 1048) s'étaient affirmés comme deux centres actifs de renaissance artistique. L'évêque Meinwerk à Paderborn, l'archevêque Annon II à Cologne la favorisèrent de tout leur pouvoir. Or, en étudiant les monuments élevés durant cette période de renaissance monastique, qui embrasse la fin du Xe, le XIe et le commencement du XIIe siècle, en Souabe, Suisse, Alsace, Palatinat, Bavière, Franconie et dans les parties limitrophes de l'Autriche, puis en Hesse, Saxe et Thuringe et dans le Nord de l'Allemagne, partout on découvre une influence plus ou moins sensible de l'architecture clunisienne et surtout de celle d'Hirsau ; il y a là une ressemblance de procédés qui force à reconnaître une école bien caractérisée d'architecture et

qu'on a été amené à appeler l'école d'Hirsau. Celle-ci admet les grands principes posés par Cluny, mais elle ne s'enlise pas dans la copie ; elle développe les thèmes fournis par l'abbaye bourguignonne ; elle s'inspire aussi des leçons reçues à St-Emmeram de Ratisbonne, les adapte aux circonstances et exerce de la sorte une action heureuse sur le développement de l'art national [137]. Entre Cluny et Cîteaux, qui naît aux derniers jours du XIe siècle, il y a un antagonisme de principes. L'architecture, sous l'influence des idées réformatrices de Cîteaux, subira des transformations importantes, mais le type cistercien aura, à son tour, une influence énorme sur l'évolution de l'art. J'y reviendrai plus tard.

Rien de plus intéressant pour l'histoire de l'architecture que de suivre les transformations des grandes abbayes ; des études, telles que celles de M. Effmann pour Werden et St-Riquier, de R. Martin du Gard pour Jumièges, de Gout pour le Mont-St-Michel, de Schwaebl pour St-Emmeram de Ratisbonne permettent de poser et de résoudre une foule de problèmes que les sources écrites parfois ne laissaient pas même soupçonner [138].

Mais nous ne pouvons nous attarder sur ce sujet, et il est temps de dire un mot des arts plastiques. Pendant tout le haut moyen-âge, c'est dans les monastères presque seuls qu'on les cultive ; l'église réclamait des objets du culte : calices, châsses, reliquaires, livres liturgiques. Jusqu'à la fin du XIe siècle tout l'art continental semble soumis aux mêmes formules ; on reproduit sans cesse, on imite beaucoup, on crée peu. Il semble que la tradition monastique consacre des types qui deviennent en

quelque sorte hiératiques, et que l'invention personnelle n'ait pas la liberté de se produire. La technique de la miniature influence celle de la peinture, et l'orfèvrerie et la sculpture ne se dégagent que lentement des sujets et des ornements conventionnels et traditionnels.

La culture importée d'Irlande en Angleterre, puis en Gaule et en Italie, eut pour résultat immédiat l'introduction sur le continent de l'ornementique irlandaise, qu'on retrouve dans de nombreux livres liturgiques. Il y aura des nuances dans l'application de cette ornementation, et l'on peut distinguer les différents groupes franc, lombard, wisigothique, méridional, mais aucun d'eux n'atteint à la pureté et à la finesse des œuvres anglo-saxonnes. La renaissance carolingienne fut un épanouissement brillant mais éphémère de l'art, patronné par un homme de haute puissance intellectuelle, qui avait su grouper autour de lui l'élite intellectuelle de son temps. L'action du palais royal fut puissante sur les grands monastères de l'Empire, et Saint-Martin de Tours, Saint-Riquier, Saint-Wandrille, Corbie sont devenus, à leur tour, des foyers artistiques dont l'influence s'exerce sur d'autres maisons. L'art irlandais conserve toujours son empire, mais les influences byzantine, orientale et arabe ne laissent pas que d'agir sur les artistes carolingiens. C'est le même art partout, partout les mêmes procédés, mais on distingue des nuances dans les applications [139]. S'il était autrefois difficile de se prononcer en connaissance de cause sur les différentes écoles de calligraphie et de miniature, il n'en est plus de même aujourd'hui. On sait que les objets d'art voyageaient beaucoup, et

qu'une œuvre d'art égarée au fond d'un pays éloigné, grâce aux reproductions phototypiques, peut être maintenant étudiée dans ses moindres détails, rapprochée d'œuvres similaires et restituée à son lieu d'origine. C'est ainsi que pour la période carolingienne on a pu distinguer une école du palais, dont l'influence se fit sentir à Paris et à Soissons, une école de la Loire avec Tours et Fleury pour centres, une école à Metz, une autre à Reims, une autre à Corbie, une école à Cologne, une autre à St-Gall, tributaire en partie des ateliers de Reims, de Tours et de Metz, mais centre très actif de copie et de décoration ayant sa physionomie propre et son originalité marquée [140], tandis qu'à certains signes on reconnaît l'école franco-saxonne dans le Nord de l'Allemagne [141], comme en Italie on distinguera entre l'école calligraphique lombardo-cassinienne, qu'on voit fleurir dans le Sud depuis la fin du VIIIe siècle [142], et l'école de Farfa [143].

Tandis qu'à partir du milieu du Xe siècle la France est en recul pour l'art de la miniature, l'Allemagne progresse, grâce à la restauration de l'Empire par Otton. Il surgit alors toute une série d'ateliers dont la production dépasse de loin les besoins locaux, et multiplie les copies de sacramentaires et de lectionnaires. C'est Fulda, dont l'importance est plus justement appréciée depuis qu'on a pu répertorier ses trésors aujourd'hui dispersés [144] ; c'est Reichenau, qui, sous Grégoire V, fournit des manuscrits liturgiques à Rome [145] ; c'est Saint-Maximin de Trèves [146] ; c'est Echternach, qui, au XIe siècle, dépasse Reichenau et le remplace dans l'exécution des manuscrits de luxe destinés aux empereurs [147] ;

c'est Saint-Emmeram de Ratisbonne, qui, à ses débuts, subit l'influence de la Corbie de France, puis se transforme sous celle de Byzance et exerce son action sur Salzbourg, sur Tegernsee[148] et jusqu'en Bohême[149] ; c'est Hildesheim où S. Bernward donne une si vive impulsion à tous les arts plastiques ; c'est Helmarshausen, où le miniaturiste Hermann révèle une technique dépendante de celle de son confrère, le célèbre orfèvre Roger[150] ; ce sont les monastères lotharingiens, répandus sur tout le territoire de la Belgique actuelle, où l'on constate des affinités avec l'école rhénane et avec l'école anglo-saxonne, ce qui ne doit pas surprendre, étant données les relations suivies qu'eut le réformateur S. Poppon de Stavelot avec les monastères rhénans et celles de l'abbaye de Waulsort et de son prieuré d'Hastière avec les moines irlandais[151] ; c'est l'école anglo-saxonne, plus neuve et plus originale que les précédentes, école vraiment monastique dont on pourrait peut-être rechercher les relations avec le mouvement de réforme bénédictine du Xe siècle, auquel S. Dunstan prit une part si vive, après qu'il eut été en contact avec Fleury et la Lorraine par le canal de l'abbaye de Saint-Pierre de Gand[152].

Héritière des traditions de l'ancien art chrétien et byzantin par le contact avec Rome et avec l'Afrique du Nord, s'inspirant de modèles espagnols remontant au VIIe siècle, particulièrement des illustrations qu'ont reçues les commentaires de Beatus sur l'Apocalypse, l'école catalane offre dans l'atelier de Ripoll, peut-être aussi dans celui de Rodas, dans la première moitié du XIe siècle, une richesse de productions, dont l'influence sur la peinture murale

aussi bien que sur la sculpture française est indéniable [153].

La peinture n'est que le développement et l'amplification de la miniature appliquée à la décoration murale. Dès le IXe siècle on parle en France des peintures exécutées à l'abbaye de Saint-Wandrille par un artiste de Cambrai ; un moine de Montier-en-Der, Hugues, restaure au Xe siècle les peintures de la cathédrale de Châlons [154]. A Liège, au XIe siècle, le moine Lambert [155], au XIIe l'abbé Wazelin de Saint-Laurent [156] fournissent les *tituli* pour une série de peintures ou de toiles de leur église, et l'on sait que plus d'un siècle auparavant l'église abbatiale de Saint-Jacques dans la même ville avait été décorée par un peintre italien du nom de Jean [157]. Des peintures de Wearmouth en Angleterre on n'a gardé que le souvenir dans la chronique du monastère.

Saint-Gall, au IXe siècle, fut décoré par des moines venus de Reichenau, et, à s'en rapporter aux *tituli*, leur œuvre fut considérable [158]. Comme l'école de peinture de Reichenau n'avait pas laissé de traces, en dehors de ses travaux de miniature, on ne pouvait pas se faire une idée exacte de la nature de ses productions, quand la découverte du cycle des peintures de l'église de Saint-Georges d'Oberzell à Reichenau, puis de celles de Goldbach près d'Ueberlingen, les premières exécutées par les successeurs des moines qui avaient décoré Saint-Gall, permit d'étudier les procédés de composition et de technique de ces moines artistes [159], même dans la supposition que ces tableaux seraient la reproduction de compositions antérieures faites pour une autre église [160].

En France, l'abbaye de Cluny avait reçu une riche décoration, dont il n'est guère resté de trace [161]. On a été plus heureux avec les fresques de l'abbaye de Saint-Savin, de la fin du XIe siècle. La technique de ces artistes est partout la même ; les règles en ont été formulées par le moine Théophile, qu'on a cru pouvoir identifier avec cet artiste génial que fut le moine Roger d'Helmarshausen en Westphalie, l'émule du moine Tutilon de Saint-Gall, orfèvre, peintre et verrier à la fois [162].

En Italie, c'est à Rome que les moines bénédictins, avant de restaurer le Mont-Cassin et de peupler les nouveaux monastères qui vont s'élever en Campanie, ont été s'inspirer des traditions d'un art fortement influencé par Byzance. Du IXe siècle il ne reste que des fragments de fresques dans les ruines du grand monastère de Saint-Vincent au Vulturne [163]. Le XIe siècle verra se former au Mont-Cassin, grâce à l'impulsion de l'abbé Didier et sous l'influence d'artistes grecs et des réminiscences de l'art carolingien, une école importante, dont on peut admirer les productions dans ce qui reste des fresques de l'église de S. Angelo in Formis près de Capoue. C'est un monument unique en son genre [164].

La peinture, qui va orner les murs des temples monastiques, aura pour but de frapper l'esprit des fidèles ; même les plus ignorants, en contemplant les scènes représentées sur les parois, pourront se rappeler les mystères de la vie du Sauveur et tirer du tableau du jugement final des leçons propres à les faire rentrer en eux-mêmes [165].

La peinture murale n'était donc pas un simple ornement ; c'était la bible en tableaux, c'était la vie

des saints en action, c'était tout un enseignement visuel qui n'échappait pas aux spectateurs. Qu'on lise les impressions du moine Bothón de Prüfening au XIIe siècle en admirant la décoration picturale de l'église de N.-D. dans son monastère, et l'on comprendra la joie qu'il éprouvait à contempler l'épanouissement de l'art dans le cloître [166]. La même pensée inspirait le grand abbé de St-Denis, Suger, dans ses œuvres d'art : « Notre esprit est si faible, disait-il, que ce n'est qu'à travers les réalités sensibles qu'il s'élève jusqu'au ciel » [167].

De la peinture murale nous ne pouvons séparer la peinture sur verre, les vitraux historiés. Le moine Théophile fait honneur de cette invention à la France, bien qu'on ait revendiqué à tort cette découverte pour l'abbaye de Tegernsee. Les fenêtres coloriées sont connues depuis le Ve siècle ; on peut constater leur emploi à Rome, à Ravenne, à Constantinople, à Paris, à Zurich ; des Gaules l'usage s'en répandit en Angleterre. C'étaient des mosaïques en verres de différentes couleurs, ou même des verres cuits après qu'on les avait peints, mais le verre coulé n'apparaît qu'à la fin du Xe siècle. Les plus anciennes verrières connues sont celles de la cathédrale de Reims sous l'archevêque Adalbéron (969-988) ; il devait s'en trouver à l'abbaye de Fleury-sur-Loire.

Tout à la fin du Xe siècle l'abbaye de Tegernsee en Bavière, qui doit avoir reçu son initiation de l'abbaye de Saint-Emmeram de Ratisbonne, a son école de peintres verriers, qui travaille sur commande et dont on trouve des productions à la cathédrale d'Augsbourg. Tegernsee forme des élèves, et son

action s'étend en Autriche[168]. L'art de la peinture sur verre fut en honneur dans les monastères : notre abbaye ardennaise de Saint-Hubert avait ses vitraux coulés au XIe siècle[169]. Vouloir dresser une statistique des églises qui reçurent cette décoration, serait risquer de dresser une liste sans fin, inutile travail, puisqu'à partir du XIIe siècle la peinture sur verre se généralisa dans tous les pays.

Le haut moyen-âge n'a guère connu le numéraire, et le capital qui n'était pas directement productif était employé à l'ornementation. C'est là une des raisons du développement de l'architecture et des arts aux IXe et Xe siècles, qui correspond à l'époque de prospérité de la grande propriété[170].

L'art chrétien, tel qu'il fut exercé dans les premiers monastères, fut assez modeste à ses débuts ; si les matériaux employés sont précieux, les objets fabriqués sont de petites dimensions et n'offrent guère qu'une ornementation de surface, peu de relief. C'est la continuation et l'imitation assez servile de l'art byzantin importé d'Italie et de l'art anglo-saxon, qui, par les missionnaires irlandais et anglais, va raviver en Gaule des traditions antiques abandonnées, telle que la représentation de la figure humaine, et fournir, par ses motifs géométriques et sa stylisation de la flore et de la faune, une source d'inspiration aux ateliers monastiques. L'unité de l'Empire carolingien favorisera l'unification de style. La sculpture s'inspire des productions de la peinture, et les sujets qu'on admire dans les ivoires travaillés, assez nombreux à cette époque, sont bien les mêmes qu'on retrouve dans les enluminures[171]. Il n'est pas toujours facile de reconnaître leur provenance, car

les objets d'art voyagent, au même titre que les ouvriers se déplacent [172]. Toutefois on s'accorde à reconnaître une différence sensible entre les productions des monastères rhénans et suisses et celles de la Gaule.

« A la fin du Xe siècle, époque des Ottons, l'art allemand, en tant qu'expression d'un génie national, est déjà définitivement constitué, tandis que l'art français cherchera longtemps sa formule et ne prendra sa revanche définitive qu'au cours du XIIe siècle » [173].

Le XIe siècle marque dans l'histoire de la sculpture et de l'orfèvrerie. Arrêtée dans son développement au VIe siècle par le triomphe de l'art décoratif de l'Orient et l'introduction de la mosaïque, la sculpture ne reparaît dans les temples chrétiens que vers la fin du XIIe siècle. Et ce sont les moines français qui recommencent l'œuvre de la Grèce : Moissac et la Daurade, deux monastères clunisiens, marquent les débuts de cette renaissance artistique. C'est Cluny qui en est l'âme. Sur leurs tympans sculptés ils inscrivent la pensée du jugement ; sur leurs chapiteaux ils racontent l'Évangile. Les sanctuaires échelonnés sur la route des grands pèlerinages parlent éloquemment aux milliers d'hommes qui la foulent, et la langue de l'art est celle de la foi. C'est par les nombreux prieurés de Cluny, c'est par les abbayes qui en dépendent dans le Midi, en Auvergne, en Bourgogne que la sculpture se propage et que cet art est porté jusqu'en Espagne. Si les évêques imitent les exemples des moines, c'est que les prieurés clunisiens leur ont indiqué le chemin à suivre. Dans la France du Nord, c'est l'abbaye de

St-Denis qui est le berceau de la sculpture monumentale, St-Denys, qu'on a appelé « l'église mère, le manifeste de l'art ogival, là où prit naissance l'art du vitrail et où se forma la sculpture gothique ». Mais, si l'on ne peut diminuer en rien les mérites du grand inspirateur que fut l'abbé Suger, on ne peut oublier que c'est du midi qu'il fit venir les sculpteurs qui avaient décoré les centres clunisiens de Moissac, Beaulieu, Souillac, Carennac. L'art est pour le moine une forme nouvelle d'apostolat, et l'essor de l'architecture, la rencontre d'une technique savante et d'une grande pensée vont donner à la plastique l'appui et l'impulsion dont elle a besoin pour se développer et atteindre à la merveilleuse perfection des imagiers du XIIIe siècle[174].

L'orfèvrerie va suivre une marche parallèle et ascendante. Si les matériaux employés sont plus pauvres qu'aux siècles précédents, peut-être même si les formes accusent moins de noblesse, on sent un effort personnel et créateur. L'art monumental du Nord de l'Allemagne commence avec les portes et la colonne de bronze d'Hildesheim, sous l'évêque artiste S. Bernward. Le passage du concept d'imitation de l'antique des Xe et XIe siècles au style linéaire roman de la première moitié du XIIe siècle s'incarne dans l'œuvre du bénédictin Roger d'Helmarshausen.

Formé à l'école des orfèvres rhénans, il a subi l'influence des travaux de relief de Werden ; on retrouve en lui des réminiscences de l'art anglo-saxon, mais l'artiste se développe, évolue graduellement et arrive à se créer un style qui correspond au génie de sa race. L'érudition moderne a pu constituer un inventaire assez fourni de ses œuvres :

châsses, croix, reliquaires, candélabres, montrer son action à Hildesheim, à Helmarshausen, à Paderborn, à Fritzlar, et découvrir l'influence qu'il exerça sur les transformations de la miniature au pays rhénan et en Westphalie [175].

L'influence germanique se fit sentir à Saint-Denis par l'intermédiaire des artistes lorrains que Suger y appela [176], et dans le Nord de la France, tandis que les ateliers d'émaillerie de Limoges gardent leur indépendance [177]. De son côté, Cluny exerce au loin son influence [178], spécialement en Auvergne, où l'on voit se former un centre puissant d'art à l'abbaye de la Chaise-Dieu.

Mais déjà auparavant on vantait les œuvres de l'atelier de Saint-Gall, où le moine Tankon était connu par ses travaux de fonderie et ses vitraux ; où Tutilon « ce moine bon et fort, éloquent, excellent chantre, peintre et sculpteur, musicien et surtout habile flûtiste », au dire du moine de Saint-Gall, allait créer des œuvres d'art d'église en église. Celui de Reichenau était apprécié pour ses reliefs sur plaques d'or. Celui de Tegernsee est mieux connu ; dans ce monastère bavarois on avait conscience de la mission de l'art, et, quand le bruit s'était répandu que l'empereur Henri IV avait l'intention de donner le monastère en commende, l'abbé Sigfrid avait pu écrire au souverain « que si on opprimait les frères de la maison de St-Quirin, c'en était fait de la pratique de l'art ». Tegernsee, où le moine Werinher, émule de Tutilon de Saint-Gall, était à la fois graveur, fondeur, vitrier, calligraphe et miniaturiste, envoyait des artistes à Hildesheim, dont l'évêque S. Godehard avait jadis tenu la crosse abbatiale de

cette maison, à Augsbourg, et de là exerçait son influence en Souabe, en Autriche, et en Alsace. Nieder-altaich avait son fondeur dans la personne de Thiémon, plus tard archevêque de Salzbourg ; Herren-Chiemsee dans le moine Roudbert, comme Tegernsee dans Werinher, Beringer et Froumond [179].

En Italie, il faut attendre la fin du XIe siècle pour voir reparaître des écoles de sculpture. C'est le Mont-Cassin qui est le berceau de cette renaissance. Tandis qu'il envoie un moine se former à Constantinople auprès des orfèvres de l'atelier impérial, l'abbé Didier fait donner dans son monastère un enseignement technique à ses jeunes religieux par les mosaïstes grecs qu'il a fait venir de Constantinople. Et l'Italie méridionale put bientôt trouver dans la vénérable abbaye des maîtres et des modèles.

L'art est donc aussi inséparable de la religion que de la science ; partout où s'élève un monastère, il y a comme nécessairement une école et un atelier. L'art est devenu l'expression de la vie intense de la religion ; la peinture, la sculpture, l'orfèvrerie sont des chants au Christ au même titre que les mélodies musicales : *Ore canunt alii Christum ; canit arte fabrili Hugo. Orate pro eo,* disait le merveilleux artiste que fut le religieux Hugues d'Oignies. Et quel superbe épanouissement d'art ne laissent pas deviner ces chroniques et ces correspondances du haut moyen-âge, où se peint un amour si vif de tout ce qui peut contribuer à augmenter le trésor des connaissances ou à développer la culture artistique ! Tous ces monastères, séparés les uns des autres avant le groupement clunisien, suivent une même Règle ; les rapports entre eux sont fréquents. Nul

doute qu'ils ne se soient communiqué le résultat de leurs expériences et de leurs découvertes. On voit comment l'action des maîtres s'exerce en dehors de l'enceinte de leur monastère de profession ; on courait à la recherche des manuscrits, on dut s'enquérir aussi des œuvres d'art. Quand, au IXe siècle, l'abbé Loup de Ferrières apprend que l'abbaye de Saint-Denis se distingue par la ciselure des métaux précieux, il demande qu'on veuille y recevoir deux de ses « famuli » qui créeront plus tard un atelier, et l'on sait que de Ferrières il envoyait au roi des perles polies dans son monastère [180]. Le riche mobilier des abbayes de Saint-Riquier [181], d'Aniane [182], de Conques [183], de Prüm et de bien d'autres permet de se faire une idée de l'activité des ateliers artistiques attachés à ces monastères. L'orfèvrerie sera pendant des siècles une occupation favorite des moines : on citera à Saint-Évroult le moine Roger [184], l'abbé Osberne [185] ; à Ardres l'abbé Grégoire [186], à Saint-Pierre-le-Vif à Sens, Odoranne, le moine statuaire et orfèvre, auteur de la châsse de saint Savinien [187], comme plus tard à Anchin le moine Nicolas, auteur de la châsse de sainte Gertrude de Nivelles [188].

N'est-ce pas un spectacle merveilleux que celui que présentent nos monastères belges du Xe au XIIe siècle, alors que les maisons semblent toutes rivaliser d'ardeur dans la production artistique ? Saint-Hubert, au milieu du XIe siècle, compte cinquante moines, et le chroniqueur vante le talent du grand chantre Foulque, célèbre par ses enluminures des lettres capitales et ses sculptures en bois et en pierre, des calligraphes Étienne, Remi, Raoul, du peintre Herbert, d'Helbert aussi bon musicien que

subtil arithméticien[189]. L'abbaye de Stavelot se pénètre des idées du B. Richard de Verdun, et reste depuis S. Poppon un centre de culture artistique jusqu'au jour où Wibald l'enrichit de son merveilleux retable[190]. A Liège deux abbayes suivent la règle de S. Benoît, et toutes deux ont subi l'influence de la réforme lorraine. A Saint-Laurent, l'abbé Wazelin est renommé pour son talent de miniaturiste ; les moines Gislebert, Jean et Nizon pour leurs compositions musicales. A Saint-Jacques, l'abbé Étienne est aussi réputé comme musicien. Le monastère de Lobbes, sous les abbés Aletran et Folcuin, s'était enrichi de nombreuses œuvres d'art ; au XII[e] siècle encore, le moine Jean façonne la châsse de S. Dodon, et le moine Bernard polychrome le ciborium du maître-autel. L'abbaye de Gembloux cite avec fierté les travaux exécutés sous les abbés Albert et Thietmar. Waulsort a son atelier d'orfèvrerie, où l'abbé Érembert, formé dans l'abbaye même, travaille les métaux précieux et laisse un élève dans la personne du moine Rodolphe. A Saint-Trond, l'abbé Adélard est peintre et sculpteur ; c'est lui qui édifie la superbe basilique dont parle avec admiration le chroniqueur Rodolphe[191].

Bien des trésors des siècles passés ont péri : le temps, avec ses vicissitudes de tous genres, guerres, incendies, malveillance, ignorance, en a fait disparaître un grand nombre. La cupidité a dépouillé les églises de leurs trésors ; parfois même la charité a aliéné au profit des miséreux les œuvres de la patience et du génie des artistes monastiques. Peu de noms ont passé à la postérité ; la plupart des ouvriers sont restés inconnus. Ils ne signaient pas plus

leurs pièces d'orfèvrerie que leurs merveilles de calligraphie. Ces hommes, qui étaient tout à la fois enlumineurs et orfèvres, peintres et verriers, se souvenaient sans cesse du précepte de la Règle, où il est rappelé aux ouvriers qu'ils ne doivent point s'enorgueillir de leur art. L'humilité fut leur grande force ; ils travaillèrent pour Dieu. Le moine Théophile, peut-être ce Roger d'Helmarshausen, l'initiateur de l'art plastique national dans le Nord de l'Allemagne, n'a pas voulu garder pour lui les secrets de l'art : son *Diversarum artium schedula* devait servir de manuel aux apprentis. Il débute par une superbe confession de foi : « Que celui qui aura la connaissance de l'art, dit-il, ne s'en glorifie pas en lui-même, puisque ce n'est pas une conquête mais un don ; qu'il s'en félicite au contraire dans le Seigneur de qui et par qui toutes choses viennent, sans lequel il n'y a rien ; qu'il n'enveloppe pas ce bienfait d'un silence jaloux ; mais qu'écartant toute jactance, il en fasse part avec une gracieuse simplicité à ceux qui la cherchent... C'est pourquoi moi, homme chétif, indigne et presque sans nom, j'offre gratuitement à ceux qui, avec humilité, désirent l'apprendre, ce que m'a gratuitement accordé la miséricorde divine » [192].

Centres de civilisation, les monastères furent avant tout des écoles de sainteté et de puissants foyers de vie surnaturelle. Tous les rangs de la société fournissaient aux cloîtres des recrues nombreuses. Ces hommes venus de toutes conditions, de tous pays, enfants et vieillards, nobles et roturiers, clercs et laïques ne visaient qu'à un but : l'union à Dieu par l'abnégation de leurs personnes dans l'exercice de la charité. La vertu de leurs sacrifices n'était pas

une leçon perdue pour le monde qui les entourait ; elle agissait sur leurs familles, sur le milieu social d'où ils étaient sortis, et sur lequel ils ne pouvaient manquer d'exercer une heureuse influence. La pratique de l'obéissance et de la pauvreté volontaires confondait dans une tâche commune des hommes nés pour commander avec ceux que le travail attachait à la terre, et ce rapprochement se fortifiait dans l'exercice de la charité à l'égard des déshérités de ce monde.

Le monastère, centre de culture religieuse, intellectuelle et économique, devenait un des facteurs les plus importants de la vie sociale. La majesté des offices divins dans les églises monastiques, bien faites pour élever et réconforter les âmes, le courant de grâce qu'alimentait sans cesse la prière ininterrompue des psalmodies claustrales, la vertu que Dieu avait attachée aux restes vénérés des héros de la sainteté et à la personne des athlètes du renoncement et de la charité, attiraient vers les cloîtres les populations qui les entouraient. Dans cet effort persévérant vers l'idéal chrétien, dans une joute de chaque instant vers l'union des âmes avec Dieu, que de merveilles de sainteté il y aurait à enregistrer ! Et quelle pléiade de saints les Annales de l'Ordre ne nous permettent-elles pas de contempler ! Il semble bien que la parole de S. Grégoire le Grand sur S. Benoît s'est réalisée aussi dans sa postérité : il était rempli de l'esprit de tous les justes. Les solitudes des cloîtres ont vu germer des merveilles de tous genres : âmes éprises de retraite, de silence, de recueillement, de pénitence ; âmes d'apôtres avides de faire connaître le nom de Jésus et les bien-

faits de la Rédemption, dont plusieurs couronnèrent leur mission par l'effusion de leur sang ; âmes contemplatives, qui dans la profondeur de leur foi ont cherché la lumière qui devait leur découvrir la raison et la beauté de l'éternelle vérité ; docteurs dont les écrits ont traversé les siècles, projetant autour d'eux les faisceaux lumineux de leur science et de leur doctrine, vierges appelées aux noces de l'Agneau, se réfugiant à l'ombre des cloîtres, consumant leur vie au service de Dieu et au bien du prochain.

La série de ces grandes âmes s'ouvre par S. Grégoire le Grand, dont l'action politique sur le monde n'eut d'égale que l'influence qu'il a exercée pendant des siècles sur la spiritualité chrétienne. Héritier de la pensée de S. Augustin, il a appris comment l'âme doit chercher l'union avec Dieu dans la vision et dans l'amour des choses de Dieu [193]. Ame éprise du recueillement du cloître, S. Bède le Vénérable, ne connaît que la prière, les études, l'enseignement, mais c'est pour apprendre à ses frères à pénétrer dans les secrets de la parole inspirée. Ame contemplative, Anselme lui aussi enseigne, et avec quelle profondeur de pensée et quelle flamme d'amour ; et Anselme exhale l'ardeur de son cœur dans ces prières qui ont traversé les siècles et restent l'aliment de la piété chrétienne. Cîteaux héritera de cet esprit, et S. Robert de Molesme, et S. Bernard, et le B. Guerric d'Igny et S. Aelred de Rievaulx feront écho aux aspirations des Pierre de Celle, des Guillaume de S. Thierry, des Rupert de Deutz.

Cet amour de la solitude, du recueillement, de la prière est une des caractéristiques de la vie des fils du cloître. Grégoire le Grand avait la nostalgie de

son monastère, et plus tard on verra les grands apôtres bénédictins, un Boniface, un Anschaire, chercher dans le silence et la prière la force qui leur faisait entreprendre les rudes labeurs de l'apostolat au sein des peuples qu'ils voulaient conquérir à Dieu. C'est que formés à la discipline du cloître, dont l'amour de Dieu est le grand ressort, ils avaient compris que le travail est une loi essentielle de la vie monastique, conséquemment que le devoir s'impose, et que, lorsque l'honneur de Dieu est en jeu, il n'y a rien qui doive les arrêter ou les effrayer. Anselme, l'homme de la prière et de la méditation, tiendra tête au roi d'Angleterre, comme Grégoire VII à Henri IV, dès que la liberté de l'Église de Dieu sera menacée.

Le cloître, avec son esprit de discipline, savait former de grands abbés et de grands pontifes. Quelle illustre lignée que celle des premiers abbés de Cluny : Odon, Mayeul, Odilon, Hugues, Pierre le Vénérable ! Que l'on parcoure les listes épiscopales de la chrétienté occidentale du VIII[e] au XII[e] siècle, et l'on y relèvera une infinité de noms de moines pontifes, qui ont illustré leurs églises par leurs vertus et par leurs travaux. Grégoire le Grand, Grégoire VII, Urbain II sur le siège de Pierre ; Dunstan, Lanfranc, Anselme à Cantorbéry, Wolfgang à Ratisbonne, Bernward à Hildesheim, Bruno à Segni, et que d'autres noms il faudrait relever.

Et dans la série des filles de S. Benoît, depuis sa sœur Scholastique, depuis Walburge, Lioba, jusqu'aux voyantes rhénanes Hildegarde de Bingen, Élisabeth de Schœnau, que de figures il y aurait à mettre en relief. Moniales abritées dans les cloîtres

dépendant directement des monastères d'hommes, parfois même autour de la même église ; converses ou recluses, recrutées dans tous les rangs de la société, quelle émulation dans l'amour de Dieu, dans le détachement d'elles-mêmes, dans le dévouement au bien du prochain ! Certes, les siècles dits de fer, mais qui souvent furent des siècles d'or, ont pu connaître bien des misères ; il n'est pas d'époque qui n'ait à enregistrer des défaillances, mais il y avait à côté des explosions de passions brutales, un débordement de foi et d'amour. Le cloître attirait les âmes, parce qu'elles savaient que là elles trouveraient avec la paix, le bonheur de chanter les louanges de Dieu, de se donner, d'expier, d'aimer. L'héroïsme des vertus pratiquées par tant d'âmes d'élite devint un capital dont bénéficia la société qui les entourait et sur laquelle l'éclat de leur sainteté étendit son rayonnement. On ne saurait assez proclamer la grandeur des bienfaits que ces générations de moines ont rendus à la société par le travail de leurs mains, par la mise en œuvre de leurs énergies intellectuelles ; il y aurait injustice à méconnaître l'importance de leur activité morale et de la bienfaisante influence qu'ils ont exercée par le spectacle de leurs vertus. Humilité et charité, simplicité et dévouement, voilà la sève surnaturelle qui a produit toute l'œuvre civilisatrice du monachisme médiéval [194].

NOTES.

1. D. L. Tosti, *S. Benoît, son action religieuse et sociale.* Bruges, 1897, p. 20.

2. Littré, *Études sur les barbares et le Moyen-Age.* Paris, 1869, p. 114-194 (Les Moines d'Occident) ; G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne,* 5e éd., 1903, t. II, p. 132-

162 ; G. Goyau, *Le monastère au Moyen-Age*. Introd. à Jarossay. *Ferrières en Gâtinais*. Orléans, 1901, p. III-XXXVI.

3. Friedr. Kieser, *Beiträge zur Geschichte des Klosters Lorsch*. I (Beilage zum Jahresbericht des Grossherz. Gymnasiums zu Bensheim. Ostern, 1908, p. 1-2).

4. Les objections élevées par Fr.-J. Bendel (*Studien zur ältesten Geschichte der Abtei Fulda* dans *Hist. Jahrbuch*, t. XXXVIII, 1917, p. 758-772), qui a cru voir dans la *Vita Sturmii* une falsification du XI[e] siècle, ont été rejetées par W. Levison (*Neues Archiv*, t. XLI, p. 768), et doivent l'être par M. Tangl dans une étude spéciale.

5. Dans une lettre à l'Empereur Louis les moines de Fulda disaient : « Monachorum studium esse nemini molestiam exhibere, neminem concutere, nemini calumniam facere, neminem detestari, sed erga omnes misericordiam et benevolentiam exercere et ea aliis praestare quae sibi fieri velint ». (M.G.H., Epist. V, p. 518).

6. Heydenreich, *Das älteste Fuldaer Cartular*. Leipzig, 1889, p. 1-5. Sur l'étendue des propriétés de St-Germain-des-Prés au IX[e] s., voir Aug. Longnon, *Polyptique de l'abbaye de St-Germain-des-Prés rédigé au temps de l'abbé Irminon*. Paris, 1895.

7. D. Grenier, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*. Amiens, 1910, p. 77-79 ; Mabillon, *Annales*, t. II, p. 465-466 ; L. Levillain, *Les statuts d'Adalhard* (*Moyen-Age*, t. XIII, 1900, p. 333-386). Sur les ateliers monastiques du haut moyen-âge, voir H. Villard de Monneret. *L'organizzazione industriale nell' Italia Langobarda durante l'alto mediaevo* (*Archiv. stor. Lombardo*, Ser. V, XXI-XXII, 1919, p. 55-63).

8. L. Bruhat, *Le monachisme en Saintonge et en Aunis (XI[e]-XII[e] siècle)*. Étude administrative et économique. La Rochelle, 1907.

Il dut arriver que dans une même région plusieurs abbayes mirent en commun leurs efforts pour améliorer leurs propriétés. On constate que pour le dessèchement des marais, les abbayes de Saint-Michel en l'Herm, de Saint-Léonard, de Maillezais interviennent simultanément (Lacurie, *Histoire de l'abbaye de Maillezais*. Fontenay-le-Comte, 1852, p. 49, 71). Sur le dessèchement des marais à Anchin au XI[e] s., v. Escallier, *L'abbaye d'Anchin*. Lille, 1852, p. 25-26.

9. Max Fastlinger, *Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster zur Zeit der Agilulfinger*. Fribourg en Br., 1903.

10. A. Gaudenzi, *Il monastero di Nonantola, il ducato di*

Persiceta e la Chiesa di Bologna, Bull. Ist. storic. Italiano, fasc. XXII, p. 77-214 ; *Archivio stor. lombardo,* Sér. V, XXI-XXII, 1919, p. 53-54.

11. G. Molteni. *Il contratto di masseria in alcuni fondi milanesi durante il secolo XIII.* Pavie, 1914.

12. Imbart de la Tour (*Revue histor.,* LXI, p. 35) ; défrichements par les colonies de Moissac au XIe s. (*Bibl. École Chartes,* 3e sér., t. I, p. 113-114) ; Sur les défrichements des XIe, XIIe et XIIIe siècles, voir Ch. Duvivier, *Hospites. Défrichements en Europe et spécialement dans nos contrées aux XIe, XIIe et XIIIe siècles* (*Revue d'hist. et d'archéologie,* t. I, 1859, p. 74-80, 131-175) ; Pirenne, *Histoire de Belgique,* t. I, p. 135-137, 279-280, et les ouvrages cités par L. Verriest, *Le servage dans le Hainaut.* Bruxelles, 1910, p. 20-21.

13. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.,* t. I, p. 117-122, 565-577 ; Loup de Ferrières, ep. 112 (M. G. H., Epist., t. VI, p. 97) ; J. Depoin, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise.* Pontoise, 1905, Introd. — M. Jos. Halkin (*Étude histor. sur la culture de la vigne en Belgique* dans *Bull. de la Soc. d'art. et d'hist. du dioc. de Liège,* t. IX, 1895, p. 74) note que les premiers vignobles connus en Belgique sont des propriétés d'abbayes, et qu'il y a tout lieu de croire que les moines furent les premiers propagateurs de la vigne dans notre pays.

14. Par exemple, les travaux du R. P. Ed. de Moreau sur Villers, de M. Simenon sur Saint-Trond, du R. Abbé de Tongerloo, H. Lamy, sur son monastère.

15. Je renvoie au travail de M. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IXe au XIe siècle.* Paris, 1900 ; pour l'Autriche à l'intéressante étude de D. Godefroid Friess, *Studien über das Wirken der Benediktiner in Oesterreich für Kultur, Wissenschaft und Kunst* (Programmes du gymnase bénédictin de Seitenstetten de 1868 à 1872). D. Laurent Wintera fournit des détails intéressants sur les mesures prises à ce point de vue par l'abbaye de Braunau (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cisterc.-Orden,* t. XXII, p. 320-333, 525-533) et *Stift Braunau im Dienste der Kultur.* Programme du gymnase bénédictin de Braunau, 1904. — Voir pour le pays de Liège, les travaux de M. Brassinne, *Les paroisses de l'ancien Concile d'Hozémont* (*Bull. de la Soc. d'art et d'hist. du dioc. de Liège,* t. XII, 1900, p. 241-284) ; *Les paroisses de l'ancien Concile de St-Remacle* (*ib.,* t. XIV, 1904, p. 267-352).

16. Walafrid Strabon, *De cultura hortorum* (MGH.,

Poet. lat., t. II, p. 335-350 ; cf. M. Manitius (*Neues Archiv,* t. XXVI, p. 745-750) ; Lamprecht, t. I, p. 563-564.

17. R. v. Fischer-Benzon, *Altdeutsche Gartenflora.* Kiel, 1894 ; *Geschichte des württembergischen Obstbaues.* Festschrift herausgegeben vom Württenberg. Obstbauverein, verfast von Karl Gussmann. Stuttgart, 1895, p. 16-20. L'auteur est un pasteur protestant, rédacteur de la Revue de l'Obstbau-Verein du Wurtenberg. Voir aussi Sickler, *Allgemeine Geschichte der Obstkultur,* 1802 ; et E. Voges, *Der Obstbau* (Sammlung aus Natur und Geisterwelt) qui, dans son premier chapitre, relève les mérites des monastères bénédictins du VIIIe au XIIe s. au point de vue de la culture des fruits et de la multiplication des espèces. Voir Lamprecht, t. I, p. 563-565.

18. *Les Moines d'Occident,* t. VI, p. 289-290.

19. A propos des voyages de S. Boniface en Italie, M. Tangl a réuni une série de données sur la rapidité des communications au M. A. et adopté comme moyenne 30-40 kil. par jour, et le double pour les courriers extraordinaires (*Bonifatiusfragen* dans *Abhandl. des Preuss. Akad. der Wiss.,* 1919 ; n° 2, p. 13-27).

20. D. U. Berlière, *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique* (*Mémoires de l'Acad. royale de Belgique,* Classe des lettres, in-8°, t. XI, 1920).

21. Epist. 167 (Jaffe, *Monum. Corb.,* p. 279).

22. Levasseur, *Le travail des moines dans les monastères* (*Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques,* 1900, nov., p. 449-470).

23. On a des renseignements positifs sur l'organisation des métiers à l'abbaye de Corbie en Picardie, à St-Riquier, à St-Bertin (Levillain, *Statuts d'Adalhard* dans *Moyen-Age,* t. XIII, 1900, p. 333-386 ; F. Lot, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de St-Riquier.* Paris, 1894, p. 56, 306-308 ; Jean d'Ypres, *Chron. S. Bertini,* 881 (D. Bouquet, t. IX, p. 71) ; cf. G. Fagniez, *Documents relatifs à l'hist. de l'industrie et du commerce en France,* t. I, Paris, 1898, p. 30-34 ; voir plus haut n. 7.

24. L. Wintera, *Die ersten Anfänge des Bened. Stiftes Braunau* (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cisterc.-Orden,* 1901, p. 320-333) ; du même, *Stift Braunau im Dienste der Kultur.* Progr. des Stifts-Obergymnas. zu Braunau, 1904.

25. Voir la critique faite par H. Pirenne. *Liberté et propriété en Flandre du VIIIe au XIe s.* (*Bull. de la classe des lettres de l'Acad. royale de Belgique,* 1911, p. 496-523)

à propos du travail de L. Vanderkindere cité plus bas.

26. L. Vanderkindere, *La féodalité* (*Bull. de l'Acad. royale de Belgique,* 3e série, t. XXIX, 1895, p. 692-693).

27. A Aniane S. Benoît n'acceptait jamais une propriété avec serfs et serves, mais ordonnait préalablement leur libération (*Vita,* n° 14 ; Mabillon, *Act. Sanct.,* Saec. IV, P. I, p. 197) ; S. Gérard d'Aurillac émancipe de nombreux serfs ; il en fut qui préférèrent le rester (*Vita,* n° 89 ; *Act. SS.,* t. VI, oct., p. 326). Les cartulaires mentionnent des cas isolés d'affranchissements, par exemple à Vendôme au XIe s. (Métais, *Cartulaire de l'abbaye de Vendôme,* t. II, p. 14-15). La part prise par l'abbaye de N.-D. de Saintes à l'amélioration de la classe rurale a été établie dans une thèse de M. L. Bruhat, *De administratione terrarum Sanctonensis abbatiae, 1047-1220.* Rupellae, 1901. Nous savons d'autre part qu'au Xe siècle l'abbaye du Mont-Cassin, pour repeupler ses terres dévastées par les Sarrasins, appela des colons en leur offrant des conditions favorables (Léon d'Ostie, *Chron. Cassin,* lib. II, c. 3). Un mouvement de ce genre se produisit au XIIIe siècle, quand les monastères offrirent des affranchissements contre paiement, pour remédier à la crise financière qu'ils traversaient.

28. G. Luzzatto, *I servi nelle grandi proprietà ecclesiastiche dei secoli IX-X.* Pise, 1910 ; Silvio Pivano, *I contratti agrari delle abbazie medievali* (*Atti del congresso internaz. di scienze storiche.* Rome, 1909, t. IX, p. 217-218) et *I contratti agrari in Italia nell' alto mediaevo.* Turin, 1904 ; voir pour la France, H. Sée, *Les classes rurales et le régime domanial en France au Moyen-Age.* Paris, 1901 ; P. Bernard, *Étude sur les Esclaves et les Serfs d'Église du VIe au XIIIe siècle.* Paris, 1919.

29. G. Jeanton, *Le servage en Bourgogne,* Paris, 1906.

30. R. Houdayer, *Le servage en Bourgogne.* Paris, 1906; du même, *L'exploitation agricole de Cluny* (*Académie de Mâcon, Millénaire de Cluny,* t. I, 1910, p. 235-246) ; *Chartes de communes et d'affranchissements en Bourgogne.* Instr. de Jos. Garnier. Dijon, 1918.

31. L. Verriest, *Le servage dans le comté de Hainaut.* Bruxelles, 1910, p. 22.

32. *Ib.,* p. 158-160.

33. Lamprecht, t. I, p. 846-848, 858.

34. *Ib.,* p. 1195-1219.

35. L. Vanderkindere, *Les tributaires ou serfs d'église en Belgique au M. A.* (*Bull. de l'Acad. royale de Belgique,* 3e série, t. XXXIV, 1897, p. 409-483). A l'abbaye de Noyers

(vers 1107) on constate que le monastère confère à un serf volontaire un office et un terrain, et, lors de son mariage, une propriété à perpétuité (C. Chevalier, *Cartulaire de l'abbaye de Noyers. Mém. Soc. archéol. Touraine.* Tours, 1872, n. 350, p. 377).

36. *Liberté et propriété en Flandre du IXe et XIIe siècle (Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Classe des Lettres,* 1906, p. 151-173) ; A. Hansay, *Note critique pour servir à l'histoire de la liberté et de la propriété dans nos contrées au M. A. (Revue de l'Instruction publique,* t. LV, 1912, p. 186-194) ; du même, *Note pour servir à l'histoire de la mainmorte dans le Limbourg belge actuel (Bull. de la Soc. scient. et litt. des Mélophiles de Hasselt,* t. XLI, 1912) et *Notes d'hist. et documents d'archives.* Hasselt, 1912, p. 1-14.

37. A. Hansay (*Revue de l'Instr. publ.,* 1896, p. 422-423).

38. Sur les serfs d'église, voir Grandmaison, *Le livre des serfs de Marmoutier.* Tours, 1864 ; M. Prou, à propos de Saint-Benoît-sur-Loire (*Bull. de la Soc. des Antiq. de France,* 1893, p. 216-220) ; A Hansay, *Étude sur la formation et l'organisation du domaine de Saint-Trond.* Gand, 1899 ; L. Vanderkindere, *Liberté et propriété en Flandre du IXe au XIIe siècle. (Bulletin de l'Académie royale de Belgique.* Classe des lettres, 1906, p. 151-173) ; G. Simenon, *Le servage à l'abbaye de Saint-Trond (Revue apologétique,* 16 juillet et 16 août 1903). Bruxelles, 1903 ; A. Hansay, *Un texte du XIIe s. sur le servage à l'abbaye de Saint-Trond.* Hasselt, 1910 ; J. Paquay, *La condition sociale des sainteurs dans le Limbourg (Bull. de la Soc. scient. et litt. du Limbourg,* t. XXVIII, 1910, p. 243-280) ; L. Verriest, *Le servage dans le comté de Hainaut. Les sainteurs et le meilleur catel.* Bruxelles, 1910, p. 213-219 ; C. H. M. Archibald, *The serfs of Sainte-Geneviève (Engl. histor. Review,* t. XXV, 1910, p. 1-225), et *Le servage dans les domaines de Sainte-Geneviève (Bull. de la Soc. d'hist. de Paris, 1910, p. 94-122).*

39. Rod. Kötzschke, *Studien zur Verwaltungsgeschichte Werden an der Ruhr.* Leipzig, 1901 ; G. Uhlhorn, *Der Einfluss der wirthschaftlichen Verhältnisse auf die Entwickelung des Mönchtums im M. A. (Zeitschrift f. K. G.,* t. XIV, 1893, p. 347-403).

40. A. Vidier, *Ermitages orléanais (Le Moyen Age,* 1906, p. 57-96 ; v. *Revue bénéd.,* t. XXIII, 1906, p. 579, n° 374). Des faits de ce genre se constatent au Mont-Cassin.

41. L'octroi du marché, qui accompagnait ordinairement la cession des tonlieux, a pu avoir dans certains cas pour

corollaire le privilège de battre monnaie ; ce fut peut-être le cas pour Corbie (M. Prou, *Essai sur l'histoire monétaire de l'abbaye de Corbie* dans *Mém. de la Soc. des Antiquaires de France,* 1894, p. 50-92) ; voir Hauck, *Kirchengeschichte,* t. III, 1896, p. 442.

42. R. Goette, *Die Klöster des M. A. in dem wirthschaftlichen Verkehr* (*Archiv. f. Kulturgeschichte,* 1903, p. 195-202) ; Imbart de la Tour, *Des immunités commerciales accordées aux églises* (*Questions d'hist. sociale et religieuse.* Paris, 1907, p. 1-29) ; E. Kalischer, *Beiträge zur Handelsgeschichte zur Zeit der Grossgrundherrschaften.* Berlin, 1911.

43. Branche, *L'Auvergne au Moyen-Age,* p. 463-464. — L'action sociale et politique des monastères en Piémont a été relevée d'une façon intéressante par le comte T. Rossi (*Per la futura storia di Torino.* Turin, 1911, p. IX-XII), qui expose clairement comment les différentes puissances politiques, qui se disputaient le Nord de l'Italie, ont tâché d'étendre leur influence par la création de monastères. M. Levillain a été amené de son côté à faire la même constatation pour l'Empire Carolingien. « Les abbayes, dit-il, ont été, à l'époque carolingienne surtout, des facteurs politiques considérables. Une parfaite connaissance des courants d'opinions qui se manifestaient à l'intérieur des monastères éclairerait d'une façon singulière l'histoire des luttes politiques et permettrait à coup sûr de déterminer, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les forces respectives des adversaires et les causes de phénomènes historiques encore mal connues. On voit trop dans l'histoire de cette époque les chefs de file, on ignore les foules ; elles ont dû cependant, comme dans toute autre période de l'histoire universelle, influer sur les événements, parce qu'elles ont toujours pour elles le nombre et le puissant levier de l'opinion dont les contemporains n'ont pas senti peut-être toute la force ». (*Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de Corbie.* Paris, 1902, p. XIII).

44. Lamprecht, t. I, p. 849, 1446-1448 ; Goette, *l. c.,* p. 198.

45. R. Génestal, *Rôle des monastères comme établissements de crédit étudié en Normandie du XIe à la fin du XIIIe siècle.* Paris, 1901 ; E. Allix et R. Génestal, *Les opérations financières de l'abbaye de Troarn* (*Vierteljahrschrift für Social-und-Wirtschaftsgesch.,* 1904, t. II, p. 616-640 ; voir *Rev. d'hist. eccl.,* 1905, p. 120-127) ; R. N. Sauvage, *Histoire et développement économique d'un monastère*

normand au M. A. L'abbaye de St-Martin de Troarn. Caen, 1911, p. 218-226.

46. P. Eberhard Hoffmann, *Das Konverseninstitut des Cisterzienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation.* Fribourg, 1905 ; Raym. Chasles. *Étude sur l'institut monastique des Frères-convers et sur l'oblature au Moyen-Age, leur origine et leur rôle, XI*[e]*-XIII*[e] *s.* (École nationale des Chartes, Positions des thèses, 1906, p. 43-49).

47. Voir notre étude : *Les monastères doubles aux XII*[e] *et XIII*[e] *siècles (Mém. de l'Acad. royale de Belgique. Classe des Lettres,* 8°, 2[e] sér., t. XVIII). Bruxelles, 1923, p. 27-31.

48. J. Laurent, *Cartulaire de l'abbaye de Molesme.* Paris, 1907, p. 198-199. Voir A. Hansay, *Note relative à des contrats de rente viagère concernant l'ancienne abbaye d'Herckenrode.* Hasselt, 1907 ; J. Guiraud, *Cartul. de N.-D. de Prouille,* t. II, p. 1-34 ; d'Arbois de Jubainville, *Études sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes.* Paris, 1848, p. 4-6.

49. Omnes supervenientes hospites tanquam Christus suscipiantur... Christus in eis adoretur qui et suscipitur (c. 53). Il met dans les instruments des bonnes œuvres : 14, pauperes recreare ; 15, nudum vestire ; 16, infirmum visitare (c. 4) ; il inculque au cellérier l'obligation d'être zélé à l'égard des infirmes, des enfants, des hôtes et des pauvres (c. 31) ; les vieux vêtements doivent être remis au vestiaire pour les pauvres (c. 55) ; il accepte au même titre que les riches les enfants pauvres (c. 59) ; il veut que le portier réponde de suite : Deo gratias, au pauvre qui l'appelle (c. 66).

50. Hier., Epist. ad Paulin, n. 7 ; P. L. 22, 584 ; *Flores epitaphii sanctorum,* l. II, c. 4. (P. L. 157, col. 348-349) ; voir Mabillon, *Annales,* t. VI, p. 125, 231, 247, 394 ; sur la charité des monastères, voir Lallemant, *Histoire de la charité,* t. II, III.

51. Voir un acte capitulaire d'Afflighem vers l'an 1100 (*Anal. Bolland.,* t. IV, p. 253-256 ; E. de Marneffe, *Cartulaire de l'abbaye d'Afflighem,* n. 4, p. 8-11).

52. Dachery, *Guiberti Noviog. opera,* 660 (P. L. t. 156, col. 1196) ; Mirac. S. Eparchii, II, 7, 11 (*Neues Archiv,* XXV, p. 171).

53. Lobbes au X[e] s. (*Gest. contin.,* c. I ; MGH. SS. XXI, p. 309) ; Saint-Denis-en-Broqueroie en 1227 (Devillers, *Descript, de cartul.,* t. V, p. 144) ; St-Bertin en 1227 (Haigneré, *Chartes,* t. I, p. 310) ; Forest, près de Bruxelles en

1229 (de Marneffe, p. 469-470) ; distribution de bois aux pauvres secourus par l'abbaye de Vendôme (Métais, *Cartulaire,* t. III, p. 32).

54. Reg. S. Ben., c. 53.

55. Kieser, *Lorsch,* II, 1909, p. 30 ; D. Grenier *Histoire de la ville et du comté de Corbie.* Paris, 1910, p. 80, 82 ; Falk, *Die Sorge für die Peregrini und pauperes in den alten Klöstern* (*Hist. pol. Blätter,* t. CXIV, 1894, p. 340-350) ; Hugo Kramer, *Milde Stiftungen in Fulda* (*Fuldaer Geschichtsblätter,* t. V, 1906, p. 97-108, 122-126). Nombreuses sont les chartes de donations pour assurer l'hospitalité dans les monastères ; elles contiennent parfois des éloges significatifs sur la pratique de ce devoir social (voir *Monumenta boica,* t. X, p. 247, 467 ; t. XI, p. 173, 175, 234 ; t. XII, p. 354 ; t. XIII, p. 221). Pour Lobbes voir un diplôme de 1101 (Vos, *Lobbes, son abbaye, son chapitre.* Louvain, 1866, t. II, p. 444-445). Sur les hôpitaux au M. A., voir W. Schönfeld, *Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen M. A.* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung.* Kan. Abteil., XII, 1922, p. 1-54).

56. Quelques exemples, entre beaucoup d'autres. Toute donation faite à un monastère n'était pas exempte d'arrière-pensée ; elle constitua parfois pour le donateur un droit à l'hospitalité (J. Laurent, *Cartul. de l'abbaye de Molesme,* t. II, p. 66). Le droit de gîte pour les princes et seigneurs était le plus onéreux (D. Grenier, *Histoire de l'abbaye de Corbie,* p. 374-375 ; *Histoire de l'abbaye de Jumièges,* t. I, p. 359). Il faut que le pape Grégoire IX déclare le 3 avril 1234 qu'à Corbie l'hospitalité se donne gratuitement (D. Grenier, p. 384). Des abus sont constatés par Thomas de Cantimpré (*Lib. apum,* Lib. II. c. 12), à Erfurt (Nicol. de Siegen, *Chronic. eccles.,* éd. Wegele, Iena, 1855, p. 387), à Maillezais, dont les avoués font leur hôtellerie (Lacurie, *Hist. de l'abbaye de Maillezais.* Fontenay-le-Comte, 1882, p. 33-34, 44-46, 50, 56, 58), à Garsten (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner-Orden,* 1881, t. I, p. 237), à Melk en 1280 (*Mittheil. aus dem Vatikan. Archiv,* t. II, p. 187), et au XVI[e] s. à Anchin, Saint-Ghislain, Saint-Martin de Tournai, Saint-Amand (Poullet, *Correspondance de Granvelle,* t. III, p. 304-305).

57. Épitaphe de S. Gebhard (*Acta Sanct.,* t. IV, Jun. app. p. 40* ; MGH., t. XI, p. 27).

58. D. L. Gougaud, *L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale, fin VI[e] s.* (*Revue d'hist. eccl.,* t. IX, 1908, p. 21-37, 257-277).

59. Recettes dans des sacramentaires à St-Amand (L. Delisle, *Anciens sacramentaires*, p. 111) ; à St-Vaast ou Corbie (*ib.*, p. 395).

60. Ep. 167 (Jaffe, *Mon. Corb.*, p. 279).

61. Plan du IX[e] s. (Mabillon, *Annales*, t. II, p. 571).

62. Walafrid Strabo, *Hortulus* (Pat. lat. 114, col. 1121-1130).

63. Lettres du XII° s. (Pez, *Thesaurus anecd. noviss.*, t. III, P. III, col. 642-643).

64. Mirac. S. Vedasti, II, 10 (Ghesquière, *Act. SS. Belgii*, t. II, p. 76).

65. Loup de Ferrières, ep. 72 (MGH. Epist., t. VI, p. 68).

66. Mabillon, *Annales*, t. IV, p. 529.

67. Mabillon, *Acta Sanct. O. S. B.* Saec. VI, P. I, p. 364.

68. Mabillon, *Annales*, t. IV, p. 366 ; *Chronique de S. Bénigne de Dijon*. Éd. Bougaud, p. 157-158, 177.

69. Chevalier, *Cartulaire de Noyers*. Tours, 1872, n. 121, p. 146.

70. L. Maître, *Cartul. de Ste-Croix de Quimperlé*. Paris, 1896, p. 193.

71. Miracula SS. Pauli, Clari et Cyriaci (*Anal. Boll.*, t. XII, p. 402).

72. L. Duval, *La médecine à St-Evroul au XI[e] s.* Argenton, 1912.

73. Voir Robert Ofner, *Die Pflege der Medizin im Benediktiner Orden* (*Studien und Mittheil. aus dem Benediktiner-Orden*, 1883, t. I, p. 89-102) ; D. Willibrord Van Heteren, *Geneeskunde en Ziekenverpleging in de voormalige Benedictijner Kloosters* dans le *Jaarboekje van Alberdingk Thijm*, 1895, 44 p. ; et dans Littré, (*Études sur les barbares*. Paris, 1869) les « recherches sur la médecine au début du moyen-âge, du sixième au onzième siècle » (p. 242-279) à propos des travaux de M. Daremberg. Voir Virg. Pensuti, *Sulla medicina e sulla ospitalità nel medio evo anteriormente al 1000* (*Atti del congresso internaz. di scienze storiche*. Roma, 1903, t. XIII, p. 71-80) ; L. Dubreuil-Chambardel, *Études sur la médecine en France du XI[e] et XII[e] siècle*. Les médecins dans l'Ouest de la France aux XI[e] et XII[e] siècles. Paris, 1914 ; I. Schuster, *L'imperiale abbazia di Farfa*. Rome, 1921, p. 93.

74. F. Schubiger-Hartmann, *Die hl. Hildegard, eine Aerztin des XII. Jahrh.* (*Schweiz. Rundschau*, t. VIII, 1907-1908, p. 19-35) ; L. Geisenheymer, *Physica der hl. Hildegardis von Bingen* (*Sitzungsber. des Naturhist. Ver. der preuss. Rheinlande und Westfalens*, 1911. Bonn, 1912).

E. Wasmann, *Die hl. Hildegard von Bingen als Naturforscherin* (*Festschrift G. v. Hertling.* Kempten, 1913, p. 457-475).

75. Montalembert, *Moines d'Occident,* t. V, p. 33.

76. Voir plus haut, p. 55.

77. Alcuin, ep. 41 (MGH. Epist., t. IV, p. 84).

78. « Diligens diligebam in sacratissimo pectore vestro quod in me vos velle invenire intellegebam » écrira plus tard Alcuin (Ep. 229 ; MGH., Epist. t. IV, p. 378). Voir H. Bastgen, *Alkuin und Karl der Grosse in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen* (*Hist. Jahrbuch,* t. XXXII, 1911, p. 809-825), et l'ouvrage classique de Hauck ; J. B. Mullinger, *The schools of Charles the Great and the restoration of education in the 9th century.* New-York, 1911. On a relevé une certaine rivalité d'Alcuin à l'égard des Irlandais qui pénétraient à la cour de Charlemagne (C. Gradara. *I « pueri aegyptiaci » di Alcuino* dans *Roma e l'Oriente,* V. 1915, p. 83-87).

79. Ep. 280 (MGH., Epist. t. IV, p. 437) ; cf. W. Schultze, *Die Bedeutung der iroschottischen Mönche für die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterl. Wissenschaft* (*Centralblatt f. Bibliothekswesen,* t. VI, p. 185-198, 233-241, 281-298) ; W. Levison, *Die Iren und die Fränkische Kirche* (*Hist. Zeitschrift,* t. CIX, 1912, p. 1-22).

80. J. Freundgen, *Alcuins pädagogische Schriften.* Paderborn, 1906 ; H. Ditscheid, *Alkuins Leben für den religiösen Unterricht* (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresberichte des Kaiserin-Augusta-Gymnasiums zu Coblenz, Ostern, 1902. Coblenz, 1902).

81. H. Lévy-Bruhl, *Les élections abbatiales en France.* I. Époque franque. Paris, 1913, p. 191-192 ; K. Voigt, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums.* Stuttgart, 1917, p. 44-82.

82. K. Stosiek, *Das Verhältnis Karls des Grossen zur Klosterordnung mit besonderer Rücksicht auf die regula Benedicti.* Greiswald, 1909, p. 19-20, 30-31, 43.

83. Can. 45. (Mansi, *Concil.,* t. 14, col. 740).

84. Capitulare monasticum de 817, n. 45 (MGH. Capitularia, t. I, p. 346).

85. « Plenus nempe caritate, ex diversis locis in suo coenobio susceptos alebat clericos ac monachos, quibus magistrum preponens, sacris imbuebat sensibus » (Vita, n. 20 (al. 31) ; MGH., XV, 208). C'est également ce qu'on lit dans la vie de Guillaume, abbé de St-Bénigne de Dijon : « Interea cernens vigilantissimus pater quoniam non solum

illo in loco (Fécamp), sed etiam per totam Galliam, in plebeiis maxime scientiam psallendi ac legendi deficere et annullari clericis, instituit scholas sacri ministerii, quibus pro Dei amore assidui instarent fratres hujus officii docti, ubi siquidem gratis largiretur cunctis doctrinae beneficium ad coenobia sibi commissa confluentibus, nullusque qui ad haec vellet accedere prohiberetur : quin potius tam servis quam liberis, divitibus cum egenis, uniformae charitatis impenderetur documentum. Plures etiam ex ipsis, ex coenobiis, utpote rerum tenues, accipiebant victum » (*Vita Guillelmi,* n. 14).

86. Voir notre étude : *Écoles claustrales au Moyen Age* (*Bull. de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique,* 1921, p. 550-572).

87. Sur l'extension donnée à l'office liturgique et l'introduction de dévotions particulières, telles que l'office des morts, l'office des Saints, qu'on peut faire remonter à S. Benoît d'Aniane ou à son époque, et leur acceptation par les Ordres religieux et le clergé séculier, voir Edm. Bishop, *On the origin of the prymer* (Early English Text Society's publications, orig. series n. 109, 1897, p. XI-XXXVIII ; et *Liturgica historica.* Oxford, 1918, p. 211-237) ; Paul Lejay, *Les accroissements de l'office quotidien* (*Revue du clergé français,* t. XL, 15 sept. 1904, p. 113-141).

88. Epist. 1. (MGH., Epist., t. VI, p. 7).

89. Sur les écoles externes voir notre article, *Les écoles abbatiales au moyen-âge* (*Messager des fidèles,* t. VI, 1889, p. 499-511) ; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident.* Paris, 1866 ; Aug. Drane, *Christian schools and scholars.* Londres, 1881 ; H. Schonlau, *Geschichtliche Notizen über die Volksschulen vom IX bis XIV Jahrh. gesammelt.* Paderborn, 1885 ; G. v. Detten, *Ueber die Dom-und Klosterschulen des M. A. insbesondere ueber die Schulen von Hildesheim, Paderborn, Münster und Corvey.* Paderborn, 1893 ; M. Schoengen, *Geschiedenis van het onderwijs in Nederland.* Amsterdam, 1911-1912, pp. 1-96 ; G. C. Coulton, *Monastic schools in the Middle Ages* (*Contemporary Review,* t. CIII, 1913, p. 818-828, et *Medieval Studies,* n. 10. Londres, 1913) ; G. Baumert, *Die Entstehung der mittelalterlichen Klosterschulen und ihr Verhältnis zum klassischen Altertum* (Jahresbericht der Oberrealschule zu Delitzsch, 1911-1912, 1912-1913) ; W. Wolff, *Die Entwickelung des Unterrichtswesens in Hessen-Cassel vom 8. bis zum 19. Jahrh.* Cassel, 1911 ; P. Beda Danzer, *Zur Frage der sog. Externenschulen in den mittel-*

alterl. Klöstern (*Stud. und Mitt. zur Gesch. des Bened. Ordens*, t. XXXIV, 1913, p. 137-142) ; G. H. Hoerle, *Frühmittelalterliche Mönchs-und Klerikerbildung in Italien.* Fribourg. en Br., 1914 ; G. Monacorda, *Storia delle scuole in Italia.* Palerme, 1914 ; A. E. Leach, *The schools of medieval England.* Londres, 1915 ; U. Berlière, *Écoles claustrales au Moyen-Age* (*Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. royale de Belgique*, 1922, p. 550-572).

90. W. Burger, *Hrabanus Maurus der Begründer der theolog. Studien in Deutschland* (*Der Katholik*, juill. 1902, p. 51-69, 122-135).

91. J. B. Hablitzel, *Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese.* Fribourg en Br., 1906.

92. E. Dümmler (MGH., Epist., t. V, pars 2, p. 379).

93. Dietrich Türnau, *Rabanus Maurus der Praeceptor Germaniae. Ein Beitrag zur Gesch. der Pädagogig des M. A.* Munich, 1900.

94. C'est le reproche qu'on peut adresser à W. B. Aspinwall, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du VI*[e] *au XII*[e] *s.* Paris, 1904.

95. D. Grenier, *Hist. de l'abbaye de Corbie.* Amiens, 1910, p. 264-265 ; Vita Guillelmi Divion., n. 14 ; Berlière, *Écoles claustrales*, p. 560-564.

96. Vers 1116 les moines de Noyers, en retour d'une donation, s'engagent à élever le fils de David Montel, à lui faire ensuite « litteras discere » ou « insinuare » par le prêtre de la chapelle de Gençay ou bien par les moines de Sérigny ou de Gençay ; il pourra ensuite, s'il veut, entrer au monastère (C. Chevalier, *Cartulaire de Noyers.* Tours, 1872, n. 403, p. 449 ; Berlière, *Écoles claustrales*, p. 554-560).

97. J. Kempf, *Froumund von Tegernsee.* Progr. des K. Ludwigs-Gymn. in München... 1899-1900. Munich, 1900 ; E. Dümmler, *Ueber den Mönch Otloh von St-Emmeram* (*Sitzungsber. der Akad. der Wiss. zu Berlin*, t. XLVIII, 1895, p. 1071-1102).

98. *Neues Archiv*, t. XXX, p. 618-619.

99. K. Kolbe, *Die Verdienste des Bischofs Wolfgang von Regensburg um das Bildungswesen Süddeutschlands.* Breslau, 1894 ; D. U. Berlière, *St. Wolfgang év. de Ratisbonne* (*Revue bénéd.*, 1894. t. XI, p. 464-471) ; Hauck, t. III, p. 935.

100. P. v. Winterfeld, *Die Dichterschule St- Gallens und*

der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen (*N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum*, 1900, p. 341-361).

101. J. Gmelch, *Die Kompositionen der hl. Hildegard.* Dusseldorf, 1913 ; L. Bronarski, *Die Lieder der hl. Hildegard. Ein Beitrag zur Gesch. der geistlichen Musik des M. A.* Zurich, 1922.

102. Voir pour notre pays, L. Lavroye, *Note sur la musique au pays de Liége aux X*[e]*, XI*[e] *et XII*[e] *siècles (Annales du XXI*[e] *Congrès (Liége, 1909) de la Fédération archéol. de Belgique,* t. II, p. 746-751), et Ant. Auda, *L'école liégeoise au XII*[e] *s. L'office de St-Trudon.* (*Tribune de Saint-Gervais,* 1911, p. 11-19, 33-37, 63-66, 88-92, 147-155) ; du même, *L'école musicale liégeoise au X*[e] *siècle* (*Mém. de l'Académie royale de Belgique.* Classe des Beaux-Arts, 8°, t. II, fasc. 1). Bruxelles, 1923 ; A. Legris, *L'école normande de chant liturgique* (*Revue du chant grégorien,* VII, 1922, p. 88-99).

103. S. Harvey Gem, *An Anglo-saxon abbot. Aelfric of Eynsham.* Londres, 1912 ; Rud. Brotanek, *Zwei Homilien des Aelfric...* (Texte und Untersuchungen zur alt-englischen Lit. und K. G.). Halle, 1913.

104. J. Steffen, *Ueber die Münchener Notkerhandschrift des 14. Jahr.* Diss. Greifswald, 1900 ; Kruszewski, *Die St-Gallener Handschrift der Notkerschen Psalmenübersetzung.* Aix-la-Chapelle (Karlsgymnas. Progr.), 1899 ; J. Klapper, *Das St-Galler Spiel von der Kindheit Jesu. Untersuch. u. Text.* Diss. Breslau, 1904 ; Hauck, t. III, p. 967-968 ; F. R. Albert, *Die Geschichte der Predigt in Deutschland.* Gütersloh, 1893, t. II, p. 126-133, 182-189 ; H. Amstad, *Notker B. und die Schule von St-Gallen. Ein Zeit-und Lebensbild.* (4. Jahresbericht über die Lehr-und Erziehungsanstalt der VV. Kapuziner... in Appenzell). 1912.

105. Alf. Hillscher, *Die Verfasserfrage im althochdeutschen Tatian* (Jahresber. des Marien-Gymnas. in Posen, 1901).

106. C. Pfeiffer, *Otfrid der Dichter der Evangelienharmonie im Gewande seiner Zeit. Eine Literar-und Kulturgeschichtliche Studie.* Göttingen, 1905.

107. R. Heinrichs, *Der Heliand und Haimo von Halberstadt.* Cleve, 1916 ; N. Scheid, *Haimo von Halberstadt, der Dichter des Heliand ?* (*Stimmen der Zeit,* 1916-17, t. XCII, p. 587-590).

108. J. A. Endres, *Forschungen zur Gesch. der frühmittelalterlichen Philosophie* (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie*

des M. A., XVII), Münster, 1915 ; Grabmann, *Die Geschichte der scholastichen Methode*, I. Fribourg, 1909, p. 225-234, 258-339 ; R. Poole, *Illustration of the history of medieval thought and learning*, 2ᵉ éd. Londres, 1920.

109. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*. Paris, 1897 ; U. Chevalier, *Gerbert, le premier pape français* (*La France chrétienne dans l'histoire*. Paris, 1896, pp. 133-147) ; B. Lefebvre, *Notes d'histoire des mathématiques*. Antiquité et Moyen-Age. Louvain, 1920.

110. Reg. Magistri, c. 50 ; Reg. Aureliani, c. 32 ; Reg. Ferreoli, c. 11 ; Reg. Grimlaici, c. 38.

111. Epist. 30 (MGH. Epist., III, p. 281-282).

112. Vita n. 1 (MGH., Script. rer. merov., t. II, p. 456).

113. C. Höfler, *Der Epistolarcodex des Klosters Reinhardsbrunn*, saec. XII (*Archiv f. Kunde oesterr. Gesch.*, t. V, 1850, p. 20, 25, 28-29, 38-39, 44, 46, 49, 55, 63).

114. Philippe de l'Aumône (*Hist. litt. de la France*, t. XIV, p. 172).

115. Otto Lerche, *Das älteste Ausleiheverzeichniss einer deutschen Bibliothek* (*Centralblatt f. Bibliothekswesen*, t. XXVII, p. 441-450).

116. E. A. Savage, *Old english libraries. The making, collection and use of books during the middle ages*. Londres, 1912 ; D. Leistle, *Ueber Klosterbibliotheken des M. A.* (*Stud. und. Mitteil. zur Gesch. des Bened. Ordens*, 1915, t. XXXXVI, p. 197-228, 357-377) ; K. Löffler, *Deutsche Klosterbibliotheken*, 2ᵉ éd. Bonn, 1922.

117. D. U. Berlière, *Un bibliophile du IXᵉ siècle. Loup de Ferrières* (*Bull. de la Soc. des Bibliophiles belges séant à Mons*, t. I, 1912, p. 175-188).

118. *Chronique de S. Bénigne de Dijon*, éd. Bougaud. Dijon, 1875, p. 137, 192 ; Chomton, *Histoire de l'église de St-Bénigne de Dijon*. Dijon, 1900, p. 134.

119. Sur le moine copiste de Flavigni, v. L. Delisle, *Virgile copié au Xᵉ siècle par le moine Rahingus* (*Mél. d'archéol. et d'hist.*, t. VI, p. 239-250) ; voir J. de Ghellinck, (*Revue d'hist. eccl.*, t. XXIII, 1922, p. 273-278).

Au XIIᵉ siècle on voit les monastères normands faire écrire des livres en Angleterre (Delisle, *Sacramentaires*, p. 215, 220).

120. E. A. Loew, *The Beneventan Script*. A History of the South Italian Minuscule. Oxford, 1914.

121. *Sur la critique des textes* (*Le Correspondant*, 10 mai 1920, p. 406).

122. *Ib.*, p. 408.
123. *Ib.*, p. 409.
124. A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 643.
125. Le P. Michael S. J. a réfuté une assertion plusieurs fois répétée dans les derniers temps que les architectes de l'art roman furent presque tous des laïques (*Zeitschrift f. kathol. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 210-229 ; t. XXXIII, 1909, p. 373-383 ; t. XXXIV, p. 241-256 ; *Geschichte des deutschen Volkes*, t. V, p. 16-26). J'ai déjà eu l'occasion de compléter la liste des architectes moines : l'architecte envoyé à l'évêque Frotaire de Toul par un abbé (ep. 11, ap. MGH., Epist., t. V, p 284), les architectes d'Hirsau, Gauzon de Baume, Hezelon de Cluny, Raoul de Saint-Jouin-de-Marnes (*Revue bénédictine*, Bull. d'hist. bénéd., oct. 1908, p. 112), Vulgrin, moine de Marmoutier (*Bull. monumental*, 4e série, t. II, p. 623-625) ; vers 972 un clerc d'Hornbach (Mirac. S. Pirmini, n. 6, Act. SS. t. II, nov. p. 51) ; Déodat, moine de Conques au XIe s. (*Cartul. de Conques*, n. 50 ; *Miracula S. Fidei*, IV, 21, éd. Bouillet, *Ste Foy*. Rodez, 1900, p.581 ; à Novalèse, le moine Bruningus, qui reconstruisit et amplifia l'abside de St-André de Turin, sous l'abbé Gozon (*Chron. Novalic.* dans Cipolla, *Monum. Novalicensia vetustiora*. Rome, 1901, t. II, p. 267). Voir Anthyme St-Paul, *Du rôle des moines dans l'architecture du Moyen-Age*, analyse par Jules Momméja (*Bull. de la Soc. archéol. de Tarn-et-Garonne*, 1862, p. 169-187) ; R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane. Ses origines, son développement*. Paris, 1912, p. 236-237 ; V. Mortet, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France, au moyen-âge, XIe-XIIe s.* Paris, 1911 ; Lefèvre-Pontalis, *Répertoire des architectes, maçons, sculpteurs, charpentiers et ouvriers français au XIe et au XIIe s.* (*Bull. monumental*, t. LXXV, 1911, p. 423-468, spécialement pp. 426-427) ; C. Enlart, *Manuel d'archéologie française depuis les temps Mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, t. I, 2e éd., 1re partie. Paris, 1919, p. 66.
125*bis*. *Histoire générale de l'art en France*. Paris, Hachette, 1915, p. 11-15.
126. G. Hager, *Zur Geschichte der abendländischer Klosteranlage* (*Zeitschrift f. christl. Kunst*, 1901, p. 97-106, 139-146, 167-186, 193-204), qui complète et corrige J. v. Schlosser, *Abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters*. Vienne, 1889.
127. G. Weise, *Zur Architektur und Plastik des früheren*

Mittelalters. Leipzig, 1916, (spécialement pour Lorsch, Petersberg près Fulda, Schlüchtern, Reichenau).

128. A. Gayet, *L'art byzantin d'après les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie.* III. Ravenne et Pompose, Saint-Vital et l'abbaye des Bénédictins. Paris, 1907 ; M. Buchner, *Einhard als Künstler.* Strassbourg, 1919.

129. Michel, *Histoire de l'art,* t. I, 1re partie, p. 443-444.

130. Lemaire, *Les origines du style gothique en Brabant.* Louvain, 1906, t. I, p. 78 ; L. Gillet, *Histoire des arts.* Paris, 1923 et dans *Hist. de la nation française,* par G. Hanotaux, t. XI. Paris, 1922.

131. A. K. Porter, *Lombardic Architecture.* Londres, 1917.

132. E. Reinhart, *Die Cluniacenser Architektur in der Schweiz vom X. bis XIII. Jahrh.* Zurich, 1904. Sur l'église clunisienne de Saint-Sévérin en Condroz, voir *Bull. de la Comm. d'art et d'archéol.* Bruxelles, 1892, p. 322-325 ; V. Terret, *Cluny centre et foyer artistique de la sculpture bourguignonne au XIIe s.* (*Annal. de l'Acad. de Mâcon,* t. XV, II, p. 1-32). L'existence d'une école clunisienne d'architecture a été niée par Quicherat, R. de Lasteyrie, Anthyme St-Paul (v. C. Enlart dans *Moyen-Age,* t. VII, 1894, p. 58-59) ; G. T. Rivoria, *L'architecture des Bénédictins en Bourgogne au XIe s.* (*Annal. de l'Acad. de Mâcon,* Millénaire de Cluny, t. I, 1910, p. 389-392) ; G. v. Luecken, *Die Anfänge der burgondischen Schule.* Ein Beitrag zum Aufleben der Antike in der Baukunst des 12. Jahrh. Bâle, 1922. Sur l'architecture en Auvergne XIe-XIIe s., voir Bouillet, *Sainte Foy.* Rodez, 1900, p. 126-128.

133. Lefèvre-Pontalis, *Influence architecturale de la basilique de St-Martin de Tours et des abbayes bénédictines* (*Bull. archéol. du Comité des travaux hist. et scientif.,* 1907, p. XXXVII-XXXVIII).

134. A. Mayeur, *Les grands portails du XIIe siècle et les Bénédictins de Tiron* (*Revue Mabillon,* t. II, 1906, p. 97-122).

135. Bernard, *Monographie de l'église et de l'abbaye de St-George de Boscherville.* Paris, 1899. Voir E. Gall, *Neue Beiträge zur Geschichte vom « Werden der Gothik »* (*Monatshefte f. Kunstwissenschaft,* 1911, p. 309-323) à propos des abbayes de Lessay et de la Trinité de Caen.

136. G. Boult dans *Bulletin monumental,* 4e série, t. IV, p. 81-93.

137. O. H. Baer, *Die Hirsauer Bauschule. Studien zur Baugeschichte des XI. und XII. Jahrh.* Fribourg en Br.,

Mohr, 1897; Hauck, t. III, p. 918-924 ; Fr. Schwaebl, *Die vorkarolingische Basilika St-Emmeram in Regensburg*. Ratisbonne, 1919, p. 52 et suiv.

138. W. Effmann, *Die Karolingisch-Ottonischen Bauten zu Werden*. Strassbourg, 1899 ; 2e partie, Berlin, 1922 ; Centula-St-Riquier, *Eine Untersuchung zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in der Karolingerzeit*. Münster, 1912; R. Martin du Gard, *L'abbaye de Jumièges. Étude archéologique des ruines*. Montdidier, 1909 ; P. Gout, *Le Mont St-Michel... étude archéologique et architecturale des monuments*. Paris, 1910 ; A. Schmarzow, *Kompositionsgesetze in der Kunst des M. A.* Leipzig, 1915.

139. Am. Boinet, *La miniature Carolingienne. Son origine, ses développements*. Paris, 1913 ; H. Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*. Berlin, 1916.

140. Fr. Landsberger, *Der St-Galler Folchart-Psalter*. Eine Initialenstudie. St-Gall, 1912.

141. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 305-334.

142. N. Rodolico, *Genesi e svolgimento della scrittura longobardo-Casinese* (*Archivio storico Lombardo*. Ser. V, t. XXVII, 1901, p. 315-333).

143. Voir l'*Archivio paleografico italiano*.

144. E. H. Zimmermann, *Die Fuldaer Buchmalerei in Karolingischer und Ottonischer Zeit*. Vienne, 1910.

145. H. Wölfflin, *Die Bamberger Apocalypse. Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000*. 2e éd. Munich, 1921.

146. F. X. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti in der Stadtbibliothek zu Trier*. Fribourg en Br., 1884 ; *Die Ada-Handschrift*. Leipzig, 1889 ; W. Vöge, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausendes*. Trèves, 1891.

147. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 711-723.

148. *Ib.*, p. 723-732 ; Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des 10. und 11. Jahrh.* Leipzig, 1901 ; Endres (*Hist. pol. Blätter*, t. CXXVIII, 1901, p. 892-904). Pour la Bavière, voir aussi G. Hager, *Bauthätigkeit und Kunstpflege im Kloster Wessobrunn*. Munich, 1894 ; G. Leidinger, *Meisterwerke der Buchmalerei aus Handschriften der bayer. Staatsbibliothek*. Munich, 1920.

149. Michel, t. I, p. 733-737.

150. F. Philippi, *Die Helmarshäuser Künstler Rogger und Hermann* (*Abhandl. über Corveyer Geschichtsschreibung*, 2e série. Münster, 1916, p. 130-170) ; v. Ad. Goldschmidt, *Der Albani-Psalter in Hildesheim und seine Beziehung*

zur symbolischen Kirchenskulptur des 12. Jahrh. Berlin, 1895.

151. Le Ms. lat. 13067 de Munich est un ancien psautier du prieuré d'Hastière (*Revue bénéd.*, t. IX, 1892, p. 109-112). Signalons aussi que le scribe de la bible de Stavelot l'est aussi de celle de Lobbes et qu'il faut voir en lui un moine de Lobbes (J. Warichez, *L'abbaye de Lobbes.* Louvain, 1909, p. 304-312).

152. Sur l'atelier de Winchester sous l'abbé Aelfstan, v. John Gage, *The Benedictional of S. Aethelwood.* Londres, 1832 ; O. Hamburger, *Die Anfänge der Malschule von W. im 10. Jahrh.* Leipzig, 1912.

153. W. Neuss, *Die Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei.* Bonn, 1922, p. 139.

154. Michel, t. I. p. 711-724. — Artistes à St-Gall (Epist. Ermenrici dans MGH., Epist., t. V, p. 565) ; à Toul sous l'évêque Frotaire (*ib.*, p. 284, 292-293).

155. *Neues Archiv*, t. XXII, p. 374-378.

156. Renier, *De ineptiis cujusdam idiotae* (MGH., t. XX, p. 597).

157. G. Kurth, *Le peintre Jean* (*Bull. de l'Instit. archéol. liégeois*, t. XXXIII, 1903, p. 220-239) et *Notger de Liége*, 1905, t. I, p. 319-321.

158. F. X. Wetzel, *Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St-Gallen im 9. und 10. Jahrh.* Lindau, 1877.

159. Les peintures de Reichenau ont donné lieu à plusieurs travaux de Beyerle, de Künstle et de Kraus, sur lesquels on peut lire la critique de Jean Sauer (*Hist. pol. Blätter*, t. CXXX, 1902, p. 358-364). Voir spécialement K. Künstle, *Die Kunst des Klosters Reichenau im IX. und X. Jahrh. und der neuentdekte Karolingische Gemäldezyklus zu Goldbach bei Ueberlingen.* Fribourg en Br., 1909, et A. Brinzinger, *Die Wandgemälde der Reichenauer Malerschule in Oberzell, Niederzell, Burgfelden und Goldbach* (*Arch. f. christl. Kunst*, 1911, p. 4-9, 33-37, 41-45, 61-63, 68-70, 79-82, 88-91) ; du même, *Das Alter der Kirchen in Reichenau* (*Schriften des Ver. f. Gesch. des Bodensees*, XLVI, p. 166-175) ; A. Marignan, *Les fresques des églises de Reichenau. Les bronzes de la cathédrale de Hildesheim* (Studien zur deutschen Kunstgesch. 169). Strassbourg, 1913.

160. L'étude des *tituli* semble confirmer cette hypothèse (K. Strecker, dans *Neues Archiv*, t. XLIV, 1922, pp. 247-251).

161. Peintures dans les prieurés de Berzé et Charlieu (*Congrès archéol. de France*. Moulins-Nevers, 1913. Paris, 1914, p. 256 ; v. 91-93).

162. Dans son traité *Diversarum artium schedula* (Berger, *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte der Maltechnik*. Munich, 1897, t. III, p. 41) ; *Theophili presbyteri et monachi libri III seu diversarum artium Schedula*. Publ. et trad. par le comte Ch. de l'Escalopier. Paris, Techener, 1843 ; v. *Bibl. École chartes*, t. V, 1843-44, p. 176-187). Un complément relatif à la fonte du verre (c. 12-15) a été publié dans les *Studien und Mitt. aus dem Benediktiner-und Cisterc. Orden*, t. I, p. 329-331. L'attribution de la Schedula à Roger est mise en doute par F. Philippi (*Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung*, 2e série. Münster, 1916, p. 159-163), qui voit dans cet ouvrage la traduction latine d'un ouvrage byzantin remanié en Allemagne.

163. Ant. Muñoz, *Le miniature del « Chronicon Vulturnense »* (*Bollet. dell' Ist. storico Italiano*, 1909, p. 75-90). Voir Amb. Amelli, *Miniature sacre e profane dell' anno 1023 illustranti l'Enciclopedia mediaevale di Rabano Mauro*. Mont-Cassin, 1896.

164. Kraus, *Die Wandgemälde von S. Angelo in Formis*. Berlin, 1893 ; A. Marignan, *Les fresques de l'église de Sant'Angelo in Formis* (*Le Moyen-Age*, 1911, p. 1-44, 73-110, 137-174) ; Pasquale Parente, *La monumentale chiesa di S. Angelo in Formis* (*Arte e storia*, t. XXX, 1911, p. 105-108, 331-339 ; t. XXXI, 1912, p. 20-24, 112-121, 274-278) ; du même, *La basilica di S. Angelo in Formis presso Capua e l'arte del secolo XI*. Capoue, 1912. Sur des fresques de Vallerano des Xe-XIe s., voir A. Bertini-Calosso, *Gli affreschi della Grotta del Salvatore presso Vallerano* (*Archivio della R. Soc. Romana di Storia patria*, t. XXX, 1907, p. 182-241), et sur celles de l'oratoire de S. Martin à Farfa, D. Ildephonse Schuster, *Della basilica di San Martino e di alcuni ricordi Farfensi* (*Nuovo Bulletino di Archeol. christiana*, VIII, 1902, p. 47-54).

165. Bède, *Vita SS. abbatum monast. in Wiramuntha et Girvum* (P. L., t. 94, col. 718).

166. *Neues Archiv*, t. XXX, p. 624 ; v. Hauck, *K. G.*, t. III, p. 425-429.

167. E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle*, p. 152.

168. Dr Sepp, *Ursprung der Glasmalerei-Kunst im Kloster Tegernsee*. Munich, 1878 ; Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 783-786 ; J. Büchi, *Ueber die Glasmalerei...* (*Thurgauische Beiträge zur vaterl. Geschichte*, XXX, 1890,

p. 5-41) ; Jos. L. Fischer, *Handbuch der Glasmalerei.* Leipzig, Hiersemann, 1914.

169. *Chronique de Saint-Hubert, dite Cantatorium,* éd. K. Hanquet, p. 50.

Il est dit du moine Valère à St-Melaine de Rennes au XIe siècle « vir subtilis ingenii et cum multarum rerum utili peritia operandi etiam vitreas fenestras non mediocrem habens scientiam » (*Anal. Boll.,* t. IX, p. 440). A St-Bénigne de Dijon, sous l'abbé Guillaume, on signale une ancienne verrière (*Chronique,* éd. Bougaud, p. 143).

170. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.,* t. I, p. 849-851.

171. Michel, *Histoire de l'art,* t. I, p. 819-825.

172. G. Humann, *Zur Beurtheilung mittelalterlicher Kunstwerke in Bezug auf ihre zeitliche und örtliche Entstehung.* Berlin, 1902 ; v. G. Fagniez, *Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France,* t. I, Paris, 1898, p. XXXIV-XXXV.

173. Michel, p. 825 ; sur l'influence artistique de Cluny, voir L. Gillet, *Hist. de la nation française,* t. XI. Paris, 1922.

174. A. Michel, (*Journal des débats polit. et littér.,* 12 janvier, 1923, p. 82-84).

175. Max Creutz, *Die Anfänge des monumentales Stiles in Norddeutschland.* Cologne, 1910 ; Michel, t. I, p. 851-854 ; A. Fuchs, *Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn.* Paderborn, 1916 ; F. Philippi, *Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung,* 2e série. Münster, 1916, p. 130-167.

176. Suger, *De administr. sua,* c. 32, éd. Lecoy de la Marche, p. 196.

177. Michel, t. I, p. 867. Sur l'influence de l'abbaye de Tiron dans le travail des émaux, voir *Revue Mabillon,* t. II, 1906, p. 97-122.

178. Sur l'orfèvrerie à Cluny, v. Cucherat, *Cluny,* p. 133-134 ; Sackur, t. II, p. 409 ; sur la sculpture, voir V. Terret, *La sculpture bourguignonne aux XIIe et XIIIe s.* Ses origines et ses sources d'inspiration. Cluny. Paris, 1914 ; *Bull. monum.,* 2e série, t. V, p. 286-297.

179. Pez, *Thesaur. Anecd.,* t. VI, P. I, col. p. 239.

180. Ep. 32 (MGH., Epist., t. VI, p. 30 ; et. 96 (*ib.,* p. 85). Au XIIe s. l'abbé de Reinhardsbrunn demande à celui de Bursfeld « fratrem ad cataractas in nostro aque ductu faciendas ad tempus non longum » (C. Höfler, *Epistolarcodex von Reinhardsbrunn,* dans *Archiv f. Kunde oesterr. Gesch.,* t. V, p. 58).

181. MGH., t. XV, p. 177.
182. Vita Bened. Anian. n. 17 (al. 26) (*ib.*, t. XV, p. 206).
183. Bouillet, *Sainte Foy*. Rodez, 1900, p. 159.
184. Orderic Vital, III, 17.
185. *Ib.*, II, 94.
186. Dehaisnes, *Histoire de l'art*, p. 367.
187. Challe, *Odoranne de Sens, écrivain et artiste du XI*e *siècle* (*Bull. monum.*, 3e série, t. III, p. 156-158). On attribue à un moine Jacques les sculptures de l'ambon de Casauria au XIIe s. (*Riv. Abruzzese di scienze, lettere ed arti*, 1913, p. 351-352, 477-485).
188. Escallier, *L'abbaye d'Anchin*. Lille, 1852, p. 176.
189. *Chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, éd. Hanquet, p. 24-25.
190. Voir E. Sackur, *Die Cluniazenser*, t. II, p. 394-400 ; Ladewig, *Poppo von Stablo*. Berlin, 1883.
191. Sur les œuvres d'art des monastères belges, voir Helbig et Brassinne, *L'art mosan*, t. I, 1906 ; Raph. Ligtenberg, *Die romanische Steinplastik in den nordlichen Niederlanden*, I. La Haye, 1914, et les articles intéressants, malgré leurs lacunes et certaines inexactitudes, de D. Willibrord Van Heteren, *Kunstenaars en Kunstwerken in de belgische Benedictijnenkloosters van de 10*e *tot het midden der 13*e *eeuw* (*Dietsche Warande*, 1889, p. 347-359, 463-485 ; 1890, p. 241-260, 361-382 ; 1891, p. 351-357, 511-523, 551-577).
192. Michel, t. I, p. 762.
193. Sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire, voir D. Doreillac, *S. Grégoire, pape, et la vie contemplative* dans le *Bull. de S. Martin et de S. Benoît*, 1918, p. 103-108 ; 1919, p. 32-35 ; et surtout D. C. Butler, *Western Mysticism, the teaching of SS. Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative Life*. Londres, 1922.
194. P. Daniel Feuling, *Benediktiner und Bildung* (*Bened. Monatschrift*, t. I, 1919, p. 2-15, 143-153) ; J. Dutilleul, *L'idéal monastique au Moyen-Age d'après les témoignages du temps* (*Études*, 20 juillet 1920, p. 129-155).

IV

CLUNY ET LA RÉFORME MONASTIQUE

I. Fondation de Cluny (910), centre de réforme monastique ; son rôle mondial commence avec S. Odon ; le programme clunisien ; les coutumes.
II. Extension de la réforme monastique aux Xe et XIe siècles : en Lorraine, dans les pays rhénans, en Bavière et Autriche ; extension de la réforme clunisienne sous S. Mayeul et S. Odilon.
III. Action de S. Hugues, ses rapports avec la Papauté ; influence de Cluny sur Hirsau et action de ce dernier monastère en Allemagne.
IV. La constitution de l'Ordre de Cluny, sa force et ses dangers.

Le 11 septembre 910, Guillaume, duc d'Aquitaine et comte d'Auvergne, fondait dans un lieu boisé et solitaire, nommé Cluny, un monastère sous la règle de S. Benoît, et, usant du droit qu'il s'était réservé de choisir le premier abbé, confiait cette fondation à l'abbé de Baume, Bernon, noble bourguignon, célèbre alors par l'éclat de ses vertus. Pour assurer l'avenir de cette maison, destinée surtout à recevoir ceux « qui sortis pauvres du siècle n'apportent avec eux que leur bonne volonté », Guillaume l'exemptait de toute puissance séculière et ecclésiastique et la plaçait directement sous la juridiction et la protection du Saint-Siège [1].

En rattachant immédiatement Cluny à la Papauté, le duc d'Aquitaine posait le fondement d'une grande institution qui allait remplir un rôle international au sein de la Chrétienté ; en plaçant à sa tête l'abbé de Baume, il greffait sa fondation sur la réforme de S. Benoît d'Aniane, et, par Aniane, il la rattachait au patriarche du Mont-Cassin. Au milieu de la décadence générale de la discipline ecclésiastique et religieuse qui caractérise la fin du IX[e] siècle, l'œuvre tentée jadis par Louis le Pieux et par son conseiller S. Benoît d'Aniane dans la grande assemblée d'Aix-la-Chapelle de 817 avait sombré ; le relèvement général et l'unification de la discipline claustrale rêvés par ces deux hommes ne s'étaient pas réalisés. Si les grandes abbayes de France et de Germanie restaient fidèles aux traditions carolingiennes comme centres de culture littéraire et artistique, la vigueur de la discipline intérieure s'était relâchée insensiblement par un contact journalier avec le monde, et sous l'influence du mouvement d'indépendance et d'anarchie qui aboutit à la constitution de la féodalité.

Le monastère, à l'époque carolingienne, en vertu du droit d'appropriation, est devenu un des rouages du monde politique. S'il est royal, il est considéré comme réelle propriété du roi ou du fisc, et le souverain dispose librement de ses biens, qu'il échange, afferme ou donne à des vassaux. En dépit des réclamations du clergé, le fisc absorbe de plus en plus les monastères épiscopaux, et les souverains, Charles Martel en tête, Charlemagne et Louis le Pieux y compris, en usent avec une égale liberté. L'abbé est moins un chef religieux qu'un fonctionnaire, qui

fournira au prince le service militaire, des dons annuels et des « présents » pour l'armée. Les ressources des monastères sont à la merci des souverains obligés trop souvent de prévenir les convoitises et les ambitions des grands, pour capter leur faveur et obtenir leur appui par des générosités faites au détriment des domaines ecclésiastiques. L'*abbatia* étant, dans la façon de voir de l'époque, non plus l'exercice de la charge abbatiale, mais la jouissance et la propriété des biens attachés à un bénéfice monastique, devient le point de mire des ambitions des familles. Les monastères servent à doter les fonctionnaires royaux et les créatures des souverains. Des « divisions », faites à la suite d'enquêtes sur les biens monastiques, à partir du milieu du VIIIe siècle, enlèvent aux abbayes une partie de leurs revenus. Les efforts tentés par S. Benoît d'Aniane pour exclure les abbés laïques des monastères réguliers n'ont pas été couronnés d'un plein succès. Dans les luttes intestines qui déchirent l'Empire, les monastères sont la rançon des partis ; les aliénations se multiplient au détriment de la vie régulière et du pouvoir royal. Les grands vassaux entrent en possession de nombreux monastères, et cet agrandissement de leurs domaines amène un déplacement considérable de fortune et de puissance. Les protestations de l'épiscopat au IXe siècle n'ont pu enrayer la multiplication des bénéfices au profit des laïques. La Papauté viendra au secours des églises de l'Empire, mais on n'arriva pas à rétablir l'indépendance de la propriété ecclésiastique. On finira par une transaction : le roi ne donnera plus les biens d'églises à ses *milites*, mais les églises,

évêchés et abbayes entretiendront des *milites* pour le service du roi ; elles auront leurs vassaux, elles deviendront des seigneuries ecclésiastiques. La seigneurie sera pour les familles une tentation aussi forte que le bénéfice, et le choix des dignitaires aussi important pour le souverain que par le passé. Le danger resta le même pour la discipline. Les conséquences en furent fatales au point de vue religieux [2].

Le monastère devient une puissance terrienne, un rouage dans l'organisme social ; c'est à ce point de vue surtout que les derniers carolingiens l'envisagent. Quand ce n'est pas une décadence complète, causée par l'intrusion des abbés laïques et des déprédations des grands, c'est une diminution de ferveur qu'il faut déplorer ; c'est une sécularisation de la vocation religieuse qui se manifeste dans toute la Chrétienté, et que précipitent les invasions des Normands et des Sarrasins, aussi bien que l'asservissement de la Papauté aux factions romaines. Cluny, c'est donc une protestation contre le relâchement général, c'est un appel à la réforme, c'est un point d'appui pour une nouvelle restauration monastique. L'héritage de Witiza, transmis par Bernon à Cluny, fait de ce monastère le dépositaire d'une grande tradition. Cluny sera pour deux siècles un autre Mont-Cassin, chaire de doctrine spirituelle pour tous ceux qui voudront se pénétrer des traditions monastiques et, en même temps, centre d'action intense sur toute la Chrétienté. Le jour où la Papauté, dégagée de ses chaînes, prendra nettement conscience de l'importance de l'offre faite par le duc d'Aquitaine, couvrira l'abbaye bourguignonne de sa haute

protection et la considérera comme un instrument de réforme et un point d'appui pour sa politique de restauration religieuse, ce jour-là, Cluny sera réellement, aux yeux de l'Église et des peuples, le monastère central de l'ordre bénédictin, celui dont les abbés seront comme entourés du prestige de l'autorité pontificale elle-même.

I

Le rôle mondial de Cluny commence avec son deuxième abbé, S. Odon. Ancien page de Guillaume d'Aquitaine, puis chanoine de Saint-Martin de Tours, Odon, à trente ans, aspire à la solitude et à la pratique du renoncement évangélique. Après avoir longtemps cherché le monastère où il pourrait réaliser son pieux dessein, il va se mettre sous la direction de Bernon à Baume. Odon est une âme ardente, tout embrasée du zèle de la maison de Dieu. Le monde qui l'entoure n'offre que misères : ruine de la discipline, dissolution des mœurs, pillages, incendies et violences. Le relâchement de la vie religieuse l'indigne ; on dirait presque que dans les temps troublés qu'il traverse, le concept même de la féodalité le révolte. La tristesse qui envahit son âme à la vue des maux qui affligent la société, et dont il a laissé la trace dans les trois livres de ses « *Collationes* », loin de l'abattre, ne fait qu'aiguillonner son ardeur à opposer au torrent dévastateur du vice une digue puissante, à prêcher le mépris du siècle et de ses vanités passagères comme le remède aux maux dont souffre la société.

Déjà la discipline de Baume avait pénétré dans un certain nombre de monastères : à Déols, à Massay, à Gigny et dans quelques maisons de moindre importance, quand Odon l'implanta à Saint-Martin de Tulle. Lorsqu'en 926 Bernon voulut assurer l'avenir de son œuvre en remettant à des mains plus vigoureuses le fardeau de l'administration de ces maisons, il les répartit entre deux de ses disciples, Widon et Odon ; celui-ci devait présider aux destinées de Cluny, de Déols et de Massay. Dans le testament qui suivit cet acte, Bernon suppliait ses frères de maintenir l'union qui existait entre eux, d'observer toujours avec la même exactitude les usages reçus pour la psalmodie, le silence, le régime alimentaire, le vêtement, et surtout de garder bien vive l'horreur de toute propriété personnelle : les deux abbés de Baume et de Cluny devaient simultanément veiller au maintien de la discipline. Bernon restait fidèle à la pensée maîtresse de S. Benoît d'Aniane : unité d'esprit et conformité d'observances dans les monastères, lien de charité et assistance mutuelle entre eux. Ce n'était pas un groupement hiérarchique, mais c'était déjà un embryon de congrégation.

Dégagé des entraves qui l'avaient empêché de réaliser pleinement à Baume l'idéal de la vie monastique, tel que l'avait conçu Bernon, S. Odon, placé à la tête de Cluny, put songer à marquer son œuvre d'une empreinte personnelle. Les édifices matériels s'élevèrent assez rapidement ; de généreux bienfaiteurs pourvurent aux besoins d'une communauté nombreuse et en assurèrent l'avenir. A Odon revenait le soin d'établir l'édifice spirituel sur des bases non moins solides, car à quoi servent de vastes con-

structions claustrales et des rentes en tous pays, si l'âme fait défaut, sinon à rejeter le religieux dans les soucis du siècle et à l'exposer aux pires tentations ? Odon en avait fait l'expérience à Baume ; la main de fer de Bernon avait pu maintenir la régularité, elle n'avait pas dompté toutes les volontés et gagné tous les cœurs. C'est que ces hommes du Xe siècle, sortis d'un monde corrompu et désorganisé, ne se courbaient pas facilement sous le joug d'une règle austère : il fallait faire leur éducation morale autant, si pas plus, que celle de leur intelligence, et les amener graduellement à la conception de l'idéal ascétique d'une vie de pénitence et d'obéissance. Mais la doctrine d'Odon trouvait une éclatante confirmation dans les exemples de sa vie.

Le programme tracé par Odon, et qui est resté celui de Cluny, était assez simple : retour à la règle bénédictine par une vie de silence, de prière et de travail. C'est une réaction complète contre les vices du siècle et contre les abus qui déshonorent le sanctuaire. Le silence, loin de tout contact avec le monde, doit favoriser la vie intérieure et nourrir l'esprit de prière. La vie frugale, dans la pratique de l'abstinence, protestera contre les dérèglements du siècle et rendra au caractère du prêtre et du moine, dans la pratique d'une abnégation parfaite, l'auréole de sainteté dont les malheurs des temps l'avaient dépouillé. Le travail aura sa part légitime dans la vie du cénobite, mais cette part sera restreinte. Le travail des champs est davantage réservé aux colons, et celui des métiers aux familiers. Soit que les agglomérations formées autour des monastères rendent malaisé un travail extérieur, soit surtout que le ca-

ractère clérical de la profession monastique réclame des ministres du sanctuaire une occupation plus conforme à leur vocation, le travail manuel fait généralement place à la psalmodie, à la lecture ou à l'étude. Cluny a hérité des traditions de S. Benoît d'Aniane dans l'extension donnée à la psalmodie monastique. Il fallait occuper les moines pendant les heures que S. Benoît avait autrefois fixées pour le travail des mains ; l'étude ou la lecture ne pouvait être prolongée indéfiniment ou n'était pas à la portée de toutes les intelligences. On augmenta donc la quantité des psaumes et on multiplia les offices. Odon et ses successeurs attribuèrent à la prière liturgique une importance extrême ; ils en relevèrent la célébration par une grande variété de cérémonies ; ils en rehaussèrent l'éclat par la parfaite exécution des mélodies, par la magnificence des vêtements et par la beauté des édifices. L'âme de Cluny, ce fut vraiment la prière liturgique.

A côté de l'office divin, le clunisien se consacrait à la lecture ou à l'étude, mais, il faut bien l'avouer, le temps laissé libre par la psalmodie ne devait pas être considérable. L'office divin, lui aussi, bien qu'il soit une nourriture substantielle pour l'âme, s'il sort des justes limites — et Cluny dépassait de loin la norme prescrite par S. Benoît — fatigue le corps et devient un exercice de pénitence, quand il n'engendre pas un certain dégoût. L'illustre clunisien, Mathieu d'Albano, le disait nettement aux abbés bénédictins de Reims vers 1131-1132 : le travail de la longue psalmodie a remplacé dans l'Ordre le travail des mains ; du jour où on l'abrège, il faut retourner au travail des champs. C'est que des

plaintes s'étaient élevées contre la prolixité de l'office, plaintes qui se renouvelèrent à plusieurs reprises au cours des siècles [3]. On avait rompu l'équilibre si juste entre la prière et le travail établi par S. Benoît. Le travail des champs abandonné, il aurait fallu organiser le travail intellectuel. L'école extérieure, telle que d'autres grandes abbayes l'acceptèrent, et l'activité scientifique pouvaient remplacer avantageusement le travail manuel, mais, à Cluny, l'école interne, quelque grand que fût le soin avec lequel on élevait les oblats, ne s'adressait qu'à un nombre très limité d'enfants, et l'on ne voit pas que le grand monastère ait produit beaucoup d'œuvres littéraires avant Pierre-le-Vénérable. Certes, le chant sacré y fut très en honneur ; cela rentrait dans la conception liturgique de la vie clunisienne. La décoration des chapiteaux du chœur, représentant les tons de l'octave, avec leurs inscriptions mystiques [4], caractérise bien la mentalité du moine clunisien : sa raison d'être, son office principal, ou plutôt sa seule occupation, c'est le chœur. Psalmodie et lecture spirituelle, voilà la vie du moine bénédictin, telle qu'elle se conçoit assez généralement depuis le IXe siècle avec S. Benoît d'Aniane [5], telle qu'on la retrouvera caractérisée dans les écrits de Paschase Radbert [6], de Bothon de Prüfening [7], de Pierre-le-Vénérable [8], de Rupert de Deutz [9], telle qu'en réalité elle se pratiquera dans de nombreux monastères placés sous l'influence plus ou moins directe de Cluny. Nous sommes loin, on le voit, des moines anglo-saxons et des grands missionnaires de la Germanie ; nous sommes loin de Fulda, de Saint-Gall, de Reichenau, de Tegernsee.

Les conséquences de cet exclusivisme ne frapperont les esprits, que lorsque l'ordre monastique recevra au XII[e] siècle la nouvelle impulsion partie de Cîteaux. Mais, à ses débuts, Cluny répondait à une grande idée religieuse et sociale. Son programme était une réaction contre les vices du siècle ; il était un signe de ralliement et un point d'appui pour les bons, un soutien pour l'Église. Son action sur le monde ambiant était inévitable, elle fut grande et forte. Le monde féodal en fut pénétré, et, par une propagande latente, elle se fit bientôt sentir sur tous les points de la Chrétienté. Cluny n'a pas formulé de programme de politique religieuse, à moins d'accepter comme programme le livre où S. Odon flagelle les vices de son siècle ; mais, à elle seule, la vie clunisienne était un programme, et quiconque vivait de cette vie, quiconque en subissait l'influence, devait nécessairement conclure à la nécessité d'une réforme de l'Église et de la société. Les grands papes réformateurs du XI[e] siècle ont été en relations intimes avec Cluny ou furent moines de Cluny. On a considéré leur politique comme la réalisation du programme clunisien. On peut discuter sur les mots ; dans la grande lutte qui mit plus tard l'Église aux prises avec l'Empire, il faut distinguer des nuances. On peut même douter que toutes les idées de Grégoire VII aient été partagées par un S. Hugues de Cluny ; mais, abstraction faite des façons diverses de concevoir les rapports de l'Église avec l'État, il faut bien reconnaître que les papes de la seconde moitié du XI[e] siècle réalisaient la grande idée de S. Odon, la régénération de la société chrétienne en commençant par le sanctuaire.

L'œuvre d'Odon réclamait la fixation par écrit des Coutumes monastiques pratiquées à Cluny, puisqu'elles devaient être l'instrument de l'unification liturgique et disciplinaire au sein de l'Ordre ; d'ailleurs une rédaction s'imposait pour les monastères soumis à la direction d'Odon. La première rédaction des Coutumes clunisiennes, dont on possède deux recensions différentes, est peut-être antérieure à l'an 930[10]. Elles se basaient sur les traditions de Baume, empruntées par la voie de Saint-Savin à S. Benoît d'Aniane ; elles contenaient les prescriptions relatives à la vie liturgique et les observances de la vie quotidienne. Graduellement développées, puis mises par écrit par le moine Jean, sous S. Odilon, en faveur du monastère de Saint-Sauveur en Apulie, d'où elles passèrent à Farfa, puis sous S. Hugues par les moines Bernard et Ulric, elles seront envoyées à Hirsau et, par cette voie, pénétreront dans les monastères de l'Allemagne du sud, tandis qu'en France, en Belgique, en Espagne, en Italie, elles constitueront pour longtemps le directoire de la vie liturgique et, par là même, imprimeront à la vie d'une foule de monastères leur caractère particulier.

Odon, nous l'avons dit, avait le zèle des âmes ; il avait conscience de l'œuvre commencée à Cluny et du rôle qui lui était réservé dans la restauration de la discipline monastique. Dès 931, Jean XI prenant le monastère sous sa protection, confirmait le libre droit d'élection de l'abbé, et autorisait Odon à propager l'œuvre de la réforme, « en ce temps où presque tous les monastères sont infidèles à leur règle », partout où l'on ferait appel à son interven-

tion, et même à retenir à Cluny les moines d'autres maisons, désireux de mener une vie plus régulière, jusqu'au jour où ces maisons accepteraient la réforme. Les monastères réformés devaient rester soumis à Cluny. Jean XI posait ainsi les bases de la future congrégation clunisienne ; nul doute qu'il ne répondît au désir d'Odon lui-même.

A partir de ce jour, Cluny marche de conquête en conquête : en Bourgogne, Romainmoutier ; en Aquitaine, Aurillac, Tulle, Sarlat, Lézat, d'où l'action réformatrice gagne Limoges, Solignac, Saint-Jean d'Angely, Saint-Allyre de Clermont, Saint-Chaffre du Monastier, Jumièges en Normandie, plus loin Fleury, Saint-Pierre-le-Vif à Sens, Saint-Julien de Tours.

L'Italie va bientôt entrer dans l'orbite de Cluny. En quel triste état se trouvaient alors les monastères de ce pays, on peut se l'imaginer quand on se rappelle que le Saint-Siège était en ce moment à la merci d'une Théodora et d'une Marosie. Jamais l'Église n'a vu autant de scandales souiller la Chaire de Pierre, et cependant c'est le fils de Marosie, Albéric, qui va devenir l'instrument de la restauration monastique dans la province de Rome. Odon fut-il appelé par lui, comme le dit le chroniqueur de Farfa ? Albéric profita-t-il simplement de la venue de l'abbé de Cluny à Rome, probablement en 936, pour entrer en relation avec lui ? On ne sait, mais le fait est qu'Albéric lui confia la haute direction des monastères de Rome et des environs, et lui fit don de sa maison sur l'Aventin pour la transformer en un monastère sous le vocable de Notre-Dame, — le monastère qui fut le pied-à-terre des abbés de

Cluny et où Hildebrand recevra plus tard sa première formation monastique. Subiaco, Saint-Hélie de Suppentone près de Nepi sont réformés par Odon, et l'action de celui-ci est sensible à Pavie et à Bénévent. Encore quelques années et la réforme prendra pied à Farfa et au Mont-Cassin.

II

Cependant, tandis que S. Odon ramenait à l'exacte observance de la Règle les monastères du centre de la France et de l'Italie, un mouvement parallèle, provoqué par les mêmes causes et qui devait aboutir aux mêmes résultats, se dessinait dans la Lotharingie. Indépendante de Cluny à ses débuts, sous S. Gérard de Brogne dans le diocèse de Liège et dans une partie de la province de Reims, la réforme monastique, dont Gorze devient le centre pour les diocèses de Metz, de Verdun, de Toul, de Liège et de Trèves, va se trouver en contact avec l'abbaye bourguignonne par l'intermédiaire de Fleury [11]. Gérard de Brogne est l'instrument de la haute noblesse féodale : le duc Gislebert, le margrave Arnoul de Flandre sont ses protecteurs. Lui disparu, le B. Richard de Verdun formé à Cluny et S. Poppon de Stavelot seront là pour continuer son œuvre. Si, dans leurs débuts, l'épiscopat de la Haute-Lotharingie, dont les intérêts matériels sont trop intimement unis à ceux de la noblesse d'où ils sont sortis, se refuse à protéger le mouvement réformateur, il y est enfin entraîné par une poussée de l'opinion publique. Gorze dans le diocèse de Metz, Saint-Evre à Toul sont deux centres lumineux et deux foyers intenses

d'observance régulière. L'abbaye de Saint-Maximin de Trèves exerce son action bienfaisante sur le diocèse de Cologne, où la réforme de Lorraine pénètre dans les anciens monastères et anime les nouvelles fondations de Saint-Pantaléon et de Gladbach. Gorze a ses Coutumes comme Trèves ; Saint-Evre observe celles de Fleury, mais c'est le même esprit qui les anime ; des liens étroits rattachent ces différentes maisons à Cluny, et l'on voit les monastères réformés tirer indifféremment leurs abbés de l'un ou l'autre de ces trois centres. Et le mouvement s'étend au loin, irrésistible, gagnant tout le diocèse de Reims, s'étendant à ceux de Chartres et de Sens.

L'influence lotharingienne, par Gand, comme celle de Fleury en contact avec Cluny, est sensible dans l'œuvre de restauration monastique entreprise en Angleterre, à Glastonbury par S. Dunstan, à Abingdon par son disciple S. Ethelwold, à Ramsey, sur lequel s'appuie S. Oswald, évêque de Worcester. Entre 965 et 975, pour assurer le succès de cette œuvre commune, un synode tenu à Winchester prescrivit une uniformité de coutumes, qui furent consignées dans la *Concordia regularis Anglicae nationis,* probablement l'œuvre d'Ethelwold inspiré par S. Dunstan[12].

Lorsqu'Odon mourut le 18 novembre 942, l'œuvre clunisienne était assurée de vivre. « Le souverain réparateur de l'Ordre monastique dans les Gaules, le principal réformateur de la Règle, celui qui par ses seuls efforts avait entrepris de ressusciter la ferveur monastique, morte depuis longtemps et presque partout ensevelie dans la tombe », pouvait disparaître ; il laissait une armée de disciples pénétrés de son

esprit, animés du même zèle de répandre de tous côtés les semences de la Religion [13].

Aymar, qui recueillit la succession d'Odon, affermit son œuvre dans l'humilité et dans le renoncement. Ce n'était pas une nature ardente comme celle d'Odon ; il était fait pour la solitude et la paix du cloître. Des infirmités précoces l'obligèrent à choisir pour son successeur le bibliothécaire et gardien des reliques du monastère, Mayeul, ancien archidiacre de Mâcon.

Mayeul fut à la hauteur de la confiance de son abbé et de ses frères, et Cluny vit, sous lui, son influence s'étendre bien au delà des limites de la Bourgogne et de la France. En relations suivies avec les cours de Rome, d'Italie et de Bourgogne, Mayeul a gagné la confiance d'Otton le Grand et surtout celle de l'impératrice Adélaïde. Son passage par le Jura et par l'Alsace sont marqués par les fondations de Payerne et d'Altorf. A Pavie, il fonde l'abbaye de Sainte-Marie et réforme celles de Saint-Sauveur et de Saint-Pierre-au-ciel-d'or ; à Rome, il rétablit la paix dans l'abbaye de Saint-Paul. A son retour, il régénère Saint-Jean de Parme, Saint-Apollinaire de Classe et voit les usages clunisiens adoptés à Lérins. La noblesse féodale favorise ce mouvement, et de nouvelles maisons surgissent à côté des vieux monastères réformés. Son disciple Guillaume de Volpiano, placé à la tête du monastère de Saint-Bénigne de Dijon, propage la réforme à Vergy, à Bèze, à Tonnerre, et parvient à grouper sous Saint-Bénigne une quarantaine de monastères ou de prieurés peuplés de douze cents moines, tandis qu'il étend son action à l'Italie, où, de commun accord avec ses

parents, il fonde l'abbaye de Fruttuaria. Celle-ci, à son tour, va exercer une influence sur les monastères allemands, grâce à l'appui de l'évêque Adalbéron de Metz. Guillaume donne accès aux usages clunisiens dans les monastères de Metz et de Toul, où venaient aboutir les efforts communs des grands réformateurs monastiques à cette époque.

De son côté, Mayeul poursuivait son œuvre de restauration à Marmoutier, à Saint-Maur-des-Fossés, à Cormery, et il se rendait à Saint-Denis, où l'appelait Hugues Capet, quand la mort le frappa, en plein apostolat de réforme, au prieuré de Souvigny, le 11 mai 994.

Les résultats obtenus en Lorraine n'avaient pas échappé à l'œil observateur de S. Henri et, si l'histoire n'a pas signalé une action immédiate de Guillaume de Dijon et de Richard de Verdun sur les anciens monastères allemands, il n'en est pas moins vrai que le souverain a subi leur influence. C'est avec le concours de moines de la réforme lorraine qu'il essaya de ramener l'observance dans les abbayes de Reichenau, de Prüm, de Fulda et de Corbie. L'essai échoua ; il fallut encore attendre quelques années pour voir l'œuvre reprise par Poppon de Stavelot et menée à bon terme.

Si les vieilles abbayes impériales se montraient si rebelles aux nouvelles observances, d'autres monastères, sur divers points de l'Empire, se renouvelaient au contact des réformateurs lorrains, tels Einsiedeln en Suisse, et, par Einsiedeln, Saint-Emmeram de Ratisbonne, et, par celui-ci, toute une série de maisons en Bavière.

Au milieu du Xe siècle, l'abbaye d'Einsiedeln était

célèbre par l'exactitude de son observance [14]. C'est là que saint Wolfgang se pénètre de l'esprit de la Règle, qu'il devait faire revivre dans son abbaye épiscopale de Saint-Emmeram à Ratisbonne. L'homme de son choix fut un moine de Saint-Maximin de Trèves, Ramvold, qu'il plaça comme abbé indépendant à la tête du monastère séparé de la cathédrale. Que les Coutumes suivies à Ratisbonne soient celles d'Einsiedeln, apparentées à celles de S. Dunstan de Cantorbéry et introduites par l'abbé Grégoire, anglais de naissance [15], ou plutôt qu'elles soient celles de Trèves, d'où venait l'abbé Ramvold, et qu'elles aient quelque affinité avec celles de Gorze et de Fleury, conséquemment avec celles d'Ethelwold d'Abingdon, qui avait mis son abbaye en contact par Fleury avec les monastères de Flandre ou de Bourgogne [16], ou avec celles de Dunstan qui, comme je suis porté à le croire, avait appris à connaître celles de Fleury à Gand [17], peu importe en ce moment ; le fait est qu'à Ratisbonne, comme à Trèves, comme à Gorze, comme à Fleury, comme à Einsiedeln on mit par écrit des Coutumes qui précisaient l'application de la Règle, à une époque où Cluny, de son côté, procédait au même travail. Le réveil de la discipline eut pour résultat immédiat un nouvel épanouissement de la vie littéraire et artistique. De Ratisbonne la réforme pénétra à Tegernsee avec le moine Hartwich de Saint-Maximin de Trèves, à Feuchtwangen, à Niederaltaich. De Niederaltaich elle gagna l'abbaye impériale de Hersfeld, sous l'impulsion directe de S. Henri. Et le mouvement s'étend au diocèse de Salzbourg et à celui d'Aquilée : Ossiach en Carin-

thie, Seeon dans la Haute-Bavière, Weihenstephan, Thierhaupten, Saint-Pierre de Salzbourg reçoivent leurs abbés de Ratisbonne ou de Niederaltaich [18].

Tandis que la restauration monastique faisait de merveilleux progrès en Allemagne, Cluny continuait son œuvre bienfaisante sous la direction de ses abbés. Mayeul avait trouvé un digne coadjuteur et successeur dans Odilon de Mercœur, jeune moine de grand talent et d'une vertu éprouvée. Comme ses prédécesseurs, nous le voyons en rapports suivis avec les empereurs, les rois et les princes, entouré du respect le plus profond aux cours de Rome, de Germanie, de France, de Bourgogne, médiateur et arbitre dans les difficultés qui les divisent, conseiller toujours écouté, ami dévoué. L'abbé de Cluny est devenu une puissance avec laquelle il faut compter, et le monastère bourguignon un centre d'idées et de réformes, dont on ne peut plus méconnaître l'importance. Le courant de sympathie des princes en France, de Hugues Capet et de Robert II, vont aux réformateurs ; Abbon de Fleury, puis Odilon sont de véritables hommes d'État. L'ancienne aristocratie, maîtresse jusque-là des sièges épiscopaux, irritée de se voir exclue des affaires et menacée dans ses apanages ecclésiastiques, s'attaque aux malencontreux réformateurs de Cluny et de Fleury qui viennent troubler sa plantureuse quiétude, et elle ne recule pas devant la satire pour jeter le discrédit sur ses adversaires. Il y a cependant un fond de vérité dans les attaques virulentes d'un Adalbéron de Laon. Cluny, ce n'est plus seulement un monastère, c'est une armée en marche sous les ordres d'Odilon :

Millia mille virum procedunt ; ante quirites,

« plus nombreux que les feuilles des arbres de l'Asie ou les grains de sable des rivages de l'Afrique »[19].

A Verdun, comme à Farfa, comme à Chartres, c'est à l'abbé de Cluny qu'on s'adresse pour obtenir une solution dans les questions qui intéressent la discipline ecclésiastique. L'action d'Odilon embrasse une grande partie de la chrétienté. Dans le Sud de la France, l'abbé Guarin de Cusan, élève de Cluny, avait fait de son monastère le point de départ d'un important mouvement de réforme, et développé parmi ses moines la culture littéraire et artistique. C'est là, en même temps que Gerbert d'Aurillac poursuivait sa formation scientifique, que Romuald posait les bases de la restauration et de l'organisation de la vie érémitique. En Auvergne, les nouvelles fondations de Saint-Flour, de Thiers, de la Voulte ; en Poitou, les affiliations de Saint-Cyprien de Poitiers, de Saint-Jean d'Angely ; ailleurs, celles de Saint-Sauveur de Nevers, de Nantua, de Charlieu dans le Forez, sans parler des nombreux prieurés ou des « cellae » qui s'établissent de tous côtés et qui forment comme autant de couronnes aux grands prieurés de l'Ordre, attestent et la vitalité de Cluny et la faveur dont il jouit auprès des grands. Bientôt la réforme française pénètre en Espagne, où Sanche, roi de Navarre et d'Aragon, introduit les coutumes clunisiennes à Saint-Sauveur de Leyra, d'où elles pénètrent à Oña, à Saint-Zoïle de Carrion. L'Italie, où l'action clunisienne s'était fait sentir dès les premières années de l'abbatiat de S. Odon, et avait

comme principaux centres Parme, Classe, Farfa et St-Sauveur de Rieti, vit s'élever, sous l'influence directe de Cluny, la grande abbaye de Cava près de Salerne, qui devint à son tour la maison-mère d'une foule de dépendances.

III

L'élévation d'Hugues de Semur sur le siège abbatial de Cluny, comme successeur de S. Odilon, coïncide avec celle de S. Léon IX sur la Chaire de S. Pierre. Un esprit nouveau pénètre dans l'Église ou plutôt dans les rangs de la hiérarchie. La réforme de l'Église reste toujours la grande préoccupation de la Papauté et de l'épiscopat, mais désormais la ligne de conduite n'est plus la même. Jusque-là les empereurs ont pu prêter la main à l'œuvre de la réforme, parce qu'elle s'opérait sous leur haute direction, en respectant les traditions nationales de la suprématie royale ; maintenant le droit d'intervention royale est discuté ou nié. Un S. Henri II avait pu agir à son gré pour le plus grand bien de l'Église, et nommer aux évêchés et aux abbayes : on oubliait les procédés parfois sommaires de ce prince pour ne voir que les excellents résultats de sa politique ecclésiastique. Conrad II et Henri III avaient poursuivi la même politique d'immixtion directe dans les élections abbatiales, mais les prétentions de ce dernier à régler à son gré les nominations des papes et à placer des évêques allemands à la tête de l'Église, avaient provoqué une réaction d'autant plus légitime, que la conduite de l'empereur n'était, en principe, qu'une continuation, sous une autre forme,

des agissements de la noblesse romaine au siècle précédent, une main-mise sur la Papauté, tenue désormais en tutelle par l'Empire.

La réforme de l'Église en France, inaugurée par celle des monastères, trouva dans l'antagonisme même d'une partie de l'épiscopat contre les progrès de l'influence monastique un stimulant précieux. Les monastères français n'étaient pas vis-à-vis de la royauté dans la même situation de dépendance que les monastères allemands vis-à-vis de l'Empire ; ils n'étaient pas un rouage de l'organisme politique dans le pays. D'un autre côté, l'épiscopat, qui avait toujours été en Gaule le seul facteur effectif dans l'institution de l'Église nationale, osait prendre l'initiative d'assemblées synodales, où le corps épiscopal pouvait affirmer sa force vis-à-vis de l'autorité royale et sa suprématie sur l'ordre monastique. Sans arrêter la diffusion de la réforme clunisienne, les synodes, qui se tiennent à partir de 1022, entreprennent l'œuvre de la réforme de l'Église et de la société sous la conduite des évêques. Le mouvement est général : réforme des mœurs cléricales, retour à l'ordre social par les établissements de paix, associations, fraternités, plus spécialement par le « Pacte de paix » ou « Paix de Dieu », surtout par les Trêves de Dieu, qui étendaient une sauvegarde permanente sur tout ce qui était faible, et qui imposaient des limites au droit de guerre privée alors admis dans la société [20]. Le relèvement de la discipline ecclésiastique eut pour conséquence de fortifier la vie religieuse au sein du clergé, et de donner naissance aux congrégations de clercs, qui, sous le nom de chanoines-réguliers, prirent dans la suite

un si merveilleux développement et contre-balancèrent l'influence de Cluny et de l'ordre monastique dans le cours des XIIe et XIIIe siècles.

La France, désolée de 970 à 1040 par une série ininterrompue de guerres et de famines, était livrée à l'anarchie. La royauté était impuissante à réprimer les excès d'une turbulente noblesse militaire. Les synodes prirent des mesures énergiques contre les malfaiteurs, et, en amenant les seigneurs à accepter certaines règles de droit et à jurer de maintenir la paix entre eux, l'épiscopat parvint à rétablir l'ordre au sein de la société. Le fait que cette paix, appelée bientôt Trêve de Dieu, fut surtout en vigueur dans les pays où l'influence clunisienne était prépondérante, qu'un des synodes qui l'inaugurèrent fut tenu au prieuré clunisien de Sauxillanges, justifie l'éloge que Hugues de Flavigny adresse aux abbés Odilon de Cluny et Richard de Sainte-Vanne, qu'il glorifie comme les principaux propagateurs de cette Trêve.

La situation de l'Italie était peut-être encore plus triste que celle de la France. Le Saint-Siège, pendant un temps jouet des factions politiques du patriciat, était ensuite passé sous la tutelle des souverains d'Allemagne. Les terres des Églises étaient livrées au pillage ; les institutions ecclésiastiques affaiblies et ruinées n'étaient plus que des corps sans vie. Les âmes religieuses éprouvaient comme un dégoût de ce monde corrompu et fuyaient dans la solitude. On vit alors les déserts se peupler d'ermites, qui se livraient aux plus effrayantes austérités, comme pour expier par ce redoublement de pénitences les crimes d'une société éloignée de Dieu, et

appelaient de leurs ardentes prières la restauration du Sanctuaire.

De bonne heure le monachisme romain est entré en relation avec les abbés de Cluny. L'action de S. Mayeul et de S. Odilon s'est développée en Italie; Guillaume de Volpiano y a pris pied par le monastère de Fruttuaria. La Toscane, le Nord de la péninsule sont témoins des merveilles opérées par les disciples de S. Romuald, de S. Pierre Damien, de S. Jean Gualbert. Un souffle nouveau va passer sur l'Église.

Romuald, formé à l'école de l'abbé Guarin de S. Michel de Cusan, fervent admirateur de Cluny, après une expérience malheureuse de la vie érémitique, a compris que pour rendre l'érémitisme viable il devait l'organiser dans le cadre de la vie monastique. Ce que S. Benoît fut pour le monachisme, Romuald le fut pour la vie érémitique en Occident. Son œuvre a traversé les siècles, parce qu'il sut l'adapter aux besoins de son temps et la garantir contre les excès et les faiblesses de l'isolement, de l'indépendance et de l'ignorance des traditions ascétiques [21].

Cependant Hugues de Semur inaugurait son action publique par sa rencontre avec Léon IX et par le discours qu'il prononçait au concile de Reims (29 septembre 1049), où l'on prit des mesures pour la restauration de la discipline ecclésiastique. A partir de ce moment, on le retrouve auprès du pape et de l'empereur, dont il devient l'ami et le conseiller. Henri III, qu'il avait rencontré à Strasbourg en décembre 1040, n'avait pas hésité à confirmer les possessions clunisiennes de Bourgogne et de Germanie,

et, l'année suivante, il demandait à l'abbé de Cluny de vouloir être parrain de son fils, et en faisait son ambassadeur auprès du roi de Hongrie pour négocier une paix honorable. Au cours de la légation dont Hildebrand fut chargé en France en 1055 par Victor II, Hugues est à ses côtés. Étienne X recourt à ses conseils ; Nicolas II en fait son légat pour promouvoir dans le sud de la France la restauration de la vie canoniale.

Au milieu de ces travaux entrepris pour la régénération de l'Église, le saint abbé ne perdait pas de vue le bien spirituel de la famille confiée à ses soins et l'expansion de son influence au dehors. Marcigny ouvre aux personnes du sexe un asile où elles peuvent vivre d'après les règles et selon l'esprit du grand abbé, totalement séparées du monde par la loi de la clôture. La grande abbaye de Saint-Martial de Limoges passe sous la juridiction de Cluny (1062-1063) ; le prieuré de Coincy en Champagne vient renforcer l'autre fondation clunisienne de Longpont ; puis les abbayes de Saint-Gilles en Provence, de Saint-Orens d'Auch, de Figeac, d'Uzerche, de Montierneuf à Poitiers, de Lézat, de Comprodon viennent agrandir la famille de S. Hugues, qui s'échelonne en Gascogne et tout le long des Pyrénées. Plus tard encore c'est Lézat, Gigny, Beaulieu, Saint-Martin-des-Champs à Paris qui lui seront remis. La Saintonge entre dans le mouvement avec Baigne et Saint-Eutrope de Saintes. Le voyage d'Hugues en Espagne en 1072 eut pour résultat de propager les Coutumes clunisiennes et de multiplier les affiliations et les fondations [22]. En Italie, aux monastères de Lodi et de Crémone viennent se

joindre ceux de Polirone et de Pontida, qui vont devenir les points d'appui dans la lutte pour la liberté de l'Église. L'Angleterre lui ouvre ses portes, et l'important prieuré de Saint-Pancrace de Lewis inaugure la série des fondations de Cluny en ce pays : Thetford, Lenton, Montaigu, auxquelles vinrent s'adjoindre celles de la Charité-sur-Loire : Wenlock, Shrewsbury, Northampton, Pontefract, Preston et Bermondsay [23].

L'Allemagne, à son tour, allait entrer dans le mouvement. Léon IX y avait préparé le terrain en gagnant à la cause de la réforme les membres de la haute aristocratie du sud de l'Allemagne, d'où il était sorti, en les amenant à abandonner leur droit de propriété allodiale sur les monastères, conséquemment la nomination des abbés, mais en leur conservant le droit, même héréditaire, d'avouerie, qu'il plaçait sous le contrôle de la Papauté. Rien ne montre mieux l'influence indirecte de Cluny que les expressions employées dans les formules de concessions d'immunités, dont l'origine clunisienne ne laisse place à aucun doute [24].

En 1072, des moines clunisiens s'étaient établis à Rimeling, d'où ils passèrent bientôt à Grüningen. Cette fondation ne put se développer qu'à partir du jour où l'abbé de Cluny mit à sa tête un allemand formé à Cluny même, Ulric, ancien étudiant de Saint-Emmeram de Ratisbonne et compagnon d'étude de Guillaume d'Hirsau. Le prieuré, transféré de nouveau près de Saint-Blaise, prit plus tard le nom de Saint-Ulrich, et bientôt, une fondation de moniales s'éleva à Bodesweiler [25].

Mais déjà les idées clunisiennes avaient pénétré

en Allemagne par la route du Rhin. L'archevêque Annon de Cologne avait rapporté d'une visite à Fruttuaria les Coutumes clunisiennes et les avait introduites à Saint-Pantaléon de Cologne, puis à Siegbourg, d'où elles passèrent à Grafschaft en Westphalie, à Saalfeld en Thuringe, à Sinsheim dans le Palatinat, à Saint-Blaise dans la Forêt-Noire.

En ce moment, l'abbaye d'Hirsau était placée sous la direction d'un saint abbé venu de Ratisbonne [26]. Mis au courant des Coutumes de Cluny par le légat Bernard de Saint-Victor de Marseille, qui revenait d'Italie, l'abbé Guillaume envoya des moines de sa communauté à Cluny pour s'y pénétrer de l'observance de cette maison et en noter les usages. Ulric, son ancien compagnon de Ratisbonne, l'instruisit à son tour, et, à sa demande, mit par écrit les Us de Cluny. Modifiées conformément au caractère du peuple, à l'état du pays, au climat de la Souabe, sur le conseil même de S. Hugues, les Coutumes introduites à Hirsau furent bientôt adoptées dans un grand nombre de monastères, qui formèrent une sorte de confédération, sans cependant jamais arriver à une vraie organisation hiérarchique, notamment Schaffhouse, Muri en Argovie, Reichenbach, Saint-Georges, Petershausen à Constance, Zwiefalten, Blaubeuren.

L'influence d'Hirsau s'exerça bien au delà des frontières de la Souabe : Saint-Paul en Carinthie, Lambach et Göttweig en Autriche, Admont en Styrie, fondés le premier par les comtes de Spanheim, les autres par les évêques Adalbéron de Würzbourg, Altmann de Passau et Gebhard de

Salzbourg, partisans déclarés des idées grégoriennes. En Saxe et en Thuringe c'est Ilsenbourg, puis Reinhardsbrunn, puis Corbie, Saint-Pierre d'Erfurt, Bergen près de Magdebourg qui acceptent l'observance d'Hirsau. Tant que Guillaume est là, une vie intense circule dans ce corps animé de l'esprit de réforme et engagé dans la lutte pour la Papauté ; lui disparu, l'individualisme reprend le dessus ; les liens qui rattachaient les maisons filiales ou les monastères fédérés à la maison-mère se relâchent ; l'idée de congrégation est abandonnée. Si l'abbaye d'Hirsau continue encore d'essaimer ou de réformer en Bohême à Kladrau, en Saxe à Pegau, en Thuringe à Paulinzelle, en Bavière à Saint-Michel de Bamberg, à Prüflingen, à Aura, en Carniole à Arnoldstein, son influence politique s'est évanouie. Les anciens partisans des idées grégoriennes avaient disparu, les sympathies impérialistes se multipliaient ; le monde monastique se partageait en deux camps. Guillaume ne se survit pas à Hirsau ; c'est à Saint-Georges, dans la personne de l'abbé Théoger, qu'il faut chercher le chef du parti grégorien et l'inspirateur du mouvement de réforme qui entraîne l'Alsace et la Souabe. Tant il est vrai de dire qu'une institution ne se maintient prospère que dans la mesure où elle reste fidèle à l'idée qui l'a inspirée, qu'elle répond à une nécessité sociale et tient compte des changements que le temps opère autour d'elle.

La réforme monastique, favorisée par les grands dynastes, parfois au profit de leur intérêt personnel dans leurs luttes contre l'Empire, perdait son appui matériel du jour où les abus reprochés jadis aux

propriétaires d'églises allodiales renaissaient sous une autre forme, celle de l'immixtion des grands avoués, avides d'étendre leur puissance territoriale et heureux de pouvoir y arriver grâce à l'exercice même des nombreuses avoueries concentrées entre leurs mains. La nécessité amena les monastères réformés à se rapprocher de l'empereur, dont le consentement était nécessaire pour l'exercice du ban par l'avoué. C'était déplacer l'axe de la politique de ces monastères, qu'on essayait de ramener ainsi dans l'orbite de l'Église impériale, qu'ils avaient évitée pour retomber forcément sous la main des princes territoriaux [27].

IV

Cluny, créé au milieu d'une société profondément troublée et dans un temps de décadence presque générale, apparaît dès son origine comme un centre de restauration monastique. La règle de S. Benoît était tombée en désuétude ; il fallait la rétablir en l'appuyant sur les saines traditions du passé. Cluny, issu de Baume, se rattachait, par son premier abbé S. Bernon, à Saint-Savin et par Saint-Savin à S. Benoît d'Aniane. Centre de réforme, Cluny fut et voulut être un foyer de propagande monastique. Son observance pénétra dans un grand nombre de monastères, dont les uns furent placés directement sous le gouvernement de ses abbés, amenés à grouper sous une même crosse plusieurs maisons importantes, et les autres réduits au rang de prieurés soumis directement à la juridiction de l'abbaye de Cluny. La tendance des abbés de Cluny fut de mul-

tiplier les prieurés : cette situation favorisait l'action du pouvoir central et rehaussait le prestige de l'abbaye-mère. C'était d'ailleurs une politique suivie par les grandes abbayes françaises à l'égard des maisons qu'on leur demandait de relever. Une autre raison semblait imposer cette conduite, c'était la nécessité de protéger les maisons de moindre importance, que leur faiblesse et leur isolement exposaient aux exactions du monde féodal. Liberté vis-à-vis de la puissance séculière, tel est le programme clunisien, parce que cette liberté est une garantie d'indépendance et de discipline.

A côté de ces prieurés proprement dits, il est une catégorie de monastères, où l'on observe les usages clunisiens, où l'abbé de Cluny a juridiction complète, et dont les prieurs gardent ou le titre ou le rang d'abbé ; ce sont d'anciennes abbayes indépendantes unies plus tard à Cluny. Pascal II interdit en 1107 l'institution de nouveaux abbés dans cette sorte de maisons, sans doute à la demande de S. Hugues, que l'expérience avait dû instruire sur le danger de scission et d'indépendance qui pouvait en résulter. Tout autre est la situation juridique des abbayes importantes, qui furent affiliées à Cluny et gardèrent leurs abbés ; elles étaient au nombre d'une vingtaine, et chacune groupait autour d'elle une série de dépendances, prieurés, celles ou doyennés. Cluny les a accueillies, mais à deux conditions, savoir que l'institution de l'abbé serait absolument libre de toute ingérence séculière, et que l'abbé de Cluny aurait son mot à dire dans l'élection abbatiale.

Cluny était donc devenu insensiblement une puissante congrégation, composée de prieurés ou dépen-

dances relevant directement de l'abbaye-mère, et d'abbayes affiliées. Quoique l'existence des droits épiscopaux sur certains prieurés ne soit pas contestée, de fait l'autorité de l'abbé de Cluny est absolue dans les prieurés considérés comme les membres du corps de Cluny ; c'est lui qui nomme et dépose à son gré les chefs de ces maisons. En principe, c'est à Cluny seul qu'on fait profession, bien que les prieurés puissent recevoir des novices. Dans les abbayes, l'action de l'abbé de Cluny était limitée en partie par les coutumes locales, les relations avec les vassaux et avec les avoués ; combattre les avoués et les vassaux, c'était entrer dans les intentions de la couronne, mais l'affaiblissement des seigneurs et l'éloignement des avoués ne signifiaient pas toujours indépendance et autonomie pour l'abbaye ; l'autorité royale aimait à se substituer aux autres influences. Cluny n'avait donc pas un grand intérêt à maintenir les titres abbatiaux des maisons en décadence, et c'était à son point de vue bonne politique que de les réduire au rang de prieurés. Dans les autres abbayes importantes et puissantes, comme Moissac, Saint-Martial de Limoges, Vézelay, qui conservaient leur autonomie avec le droit de recevoir les novices à la profession et d'administrer leurs dépendances à leur gré, le pouvoir de l'abbé de Cluny ne s'exerçait guère que dans les élections des abbés et dans les visites canoniques. Il avait aussi le pouvoir de déposer les abbés, mais la théorie devait céder dans la pratique devant les situations acquises. Quelques années après la mort de S. Hugues, au temps de l'abbé Pierre le Vénérable, Cluny voyait sous sa dépendance environ deux mille

maisons : abbayes, prieurés, doyennés et celles. L' « Ordre » clunisien offrait un reflet de la féodalité, avec ses fiefs et ses arrière-fiefs, dans les abbayes et prieurés qui lui étaient subordonnés à des titres différents. Mais l'administration de cet Ordre reste d'une grande simplicité jusqu'au milieu du XII[e] siècle : l'abbé de Cluny est l'âme de ce corps, tout dépend de son action directe. Des hommes de la valeur et du prestige d'un S. Odilon et d'un S. Hugues peuvent se passer d'une réglementation minutieuse : leur autorité, l'affection dont on les entoure offrent plus de garanties que tous les règlements écrits. Ils ont la force nécessaire pour imposer la Règle, trancher les difficultés, corriger et prévenir les abus. Lorsqu'ils disparaissent, sans laisser des successeurs égaux en talents et en sainteté, les faiblesses de l'organisme ne tardent pas à se manifester et, comme par un mouvement spontané de l'esprit féodal, les velléités d'indépendance se font jour, les défaillances se multiplient. L'édifice grandiose, élevé par deux siècles de travail, menace de s'effondrer. Les temps d'ailleurs ont marché ; une autre puissance monastique a grandi à côté de Cluny et va bientôt se poser en rivale. Il faut légiférer, et le chapitre général de Cluny, convoqué par Pierre le Vénérable, plus tard sanctionné et imposé par l'autorité apostolique, avec les visites régulières qui le suivent, sauvera et maintiendra à travers les siècles la vieille congrégation clunisienne, mais sans jamais lui rendre la vigueur et l'éclat des premiers temps.

NOTES.

1. Sur l'abbaye de Cluny et la réforme dont elle fut le centre, voir Lorain, *Essai historique sur l'abbaye de Cluny.* Dijon, 1839 ; Cucherat, *Cluny au XI*e *siècle. Son influence religieuse, intellectuelle et politique.* Lyon, 1851 ; Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny.* Paris, 1868, 3 vol. ; N. Greeven, *Die Wirksamkeit der Cluniazenser auf kirchlichem und politischen Gebiet im XI. Jahrh.* Wesel, 1870 ; E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrh.* Halle, 1892-94, 2 vol. ; Chaumont, *Histoire de Cluny.* 2e éd., Paris, 1911 ; Mgr Baudrillart, *Cluny et la Papauté.* Paris, 1910 ; E. Tomek, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im XI. Jahrh.* I Teil. Die Frühreform. Vienne, 1910 ; Bonav. Egger, *Geschichte der Cluniazenserklöster in der Westschweiz bis zum Auftreten der Cisterzienser.* Fribourg, 1907 ; D. A. du Bourg, *S. Odon.* Paris, 1905 ; P. Leo Kolmer, *Odo, der erste Cluniacenser Magister.* Deggendorf, 1913 ; L. J. Ogerdias, *Histoire de S. Mayol, abbé de Cluny.* Moulins, 1877 ; D. Odilon Ringholz, *Der hl. Abt Odilo in seinem Leben und Wirken.* Brünn, 1885 ; Jardet, *S. Odilon, sa vie, son temps, ses œuvres.* Lyon, 1905 ; D. Alb. L'Huillier, *Vie de S. Hugues, abbé de Cluny.* Solesmes, 1888 ; L. M. Smith, *The early history of the monastery of Cluny.* Oxford Univ. Press, 1920. — Sur la portée des privilèges accordés à Cluny, voir G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrh.* Stuttgart, 1910 ; G. Letonnelier, *L'abbaye exempte de Cluny et le St-Siège.* Étude sur le développement de l'exemption clunisienne des origines jusqu'à la fin du XIIIe siècle (*Arch. de la France monastique,* XXII). Ligugé, 1923.

2. H. Lévy-Bruhl, *Les élections abbatiales en France.* I. Époque franque. Paris, 1913, p. 190-195 ; K. Voigt, *Die Karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königstums. Laienäbte und Klosterinhaber.* Stuttgart, 1917 ; Mgr Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* t. II. La propriété ecclésiastique et les droits réguliers à l'époque carolingienne. Lille, 1922.

3. U. Berlière, *Documents inédits pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique,* t. I. Bruges, 1894, p. 100-101.

4. Michel, *Histoire de l'Art,* t. I, p. 637-638.

5. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. II, 1890, p. 529-533.

6. In Matthaeum, praef. Lib. I, n. 3.

7. *Neues Archiv*, t. XXX, p. 629.
8. Epist. I, 28 (P. L., t. 189, col. 128).
9. Rupert, *de altaris officio*, c. 4 (P. L., 170, col. 513-514).
10. D. Bruno Albers, *Le plus ancien coutumier de Cluny* (*Revue bénédictine*, t. XX, 1903, p. 174-184) ; *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte der X.-XII. Jarhh.* Munich, 1905 ; D. U. Berlière, *Les coutumiers monastiques* (*Revue bénédict.*, t. XXIII, 1906, p. 260-267) ; Tomek, t. I, p. 173-297 ; V. Mortet, *Note sur la date de rédaction des Coutumes de Cluny dites de Farfa* (*Millénaire de Cluny*. Mâcon, 1910, t. I, p. 142-145) ; D. U. Berlière, *Coutumiers monastiques*, (*Revue bénéd.*, XXIX, 1912, p. 357-367).
11. Sackur et Tomek, *l. c.;* Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, 1896, p. 441-515 ; Pirenne, *Histoire de Belgique*, 2e éd., Bruxelles, 1902, t. I, p. 74-89.
12. Th. Symons, *The Monastic reforms of King Edgar* (*Downside Review*, janv. 1921, p. 38-51) ; et *The Regularis Concordia* (*ib.*, 1922, p. 15-30) ; Arm. Robinson, *The times of S. Dunstan*. Londres, 1923.
13. Flodoard, ad ann. 942 (MGH., t. III, p. 389) ; *Hist. litt. de la France*, t. VI, p. 233 ; Pignot, t. I, p. 193.
14. Artior regulae disciplina (*Vita Wolfgangi* par Otloh, dans MGH., t. IV, p. 530).
15. P. Odilo Ringholz, *Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Tätigheit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau* (*Studien und Mitteil. aus dem Bened.-und Cist. Orden*, 1886, t. VII, p. 50-79, 269-292) ; *Geschichte des fürstlichen Benedictinerstiftes Einsiedeln*. Einsiedeln, 1904, t. I, p. 670-684.
16. F. M. Stenton, *The early history of the abbey of Abingdon*. Oxford, 1913, p. 6-7 ; D. Thom. Symons, *The Monastic reforms of King Edgar* (*Downside Review*, XL, 1921, p. 38-51).
17. Voir à propos du tome IV des *Consuetudines monasticae* de D. Br. Albers notre étude : *Coutumiers monastiques* (*Revue bénéd.*, XXIX, 1912, p. 357-367).
18. A. Brackmann, *Studien und Vorarbeiten zur Germania pontificia*. I. Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz. Berlin, 1912.
19. Vers 145, 161-163.
20. Ern. Semichon, *La Paix et la Trêve de Dieu*. Paris, 1857 ; (v. *Bibl. de l'École des Chartes*, 4e série, t. IV, p. 294-302) ; S. Herzberg-Fränkel, *Die ältesten Land-und Gottesfrieden in Deutschland* (*Forsch. zur deutschen Gesch.*

t. XXIII, 1882, p. 117-163) ; L. Huberti, *Gottesfrieden und Landfrieden.* I. Die Friedensordnungen in Frankreich. Ansbach, 1892 ; v. *Le Moyen-Age,* t. V, p. 202-206 ; *Revue histor.,* t. 49, p. 403-408 ; G. C. W. Goerris, *De denkbeelden over oorlog en de bemoeiingen voor vrede in de elfde eeuw.* Nimègue, 1912.

21. Franke, *Romuald von Kamaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.* Berlin, 1913, p. 86-107.

22. Sur l'introduction de la réforme de Cluny en Espagne, voir M. Robin, *Bernard de la Sauvetat, abbé de Sahagun* (École nat. des Chartes. Positions des thèses, 1907, p. 161-165).

23. D. Léon Guilloreau, *Les prieurés anglais de l'Ordre de Cluny* (*Millénaire de Cluny.* Mâcon, 1910, t. I, p. 291-373 ; *Revue Mabillon,* t. VIII, 1912, p. 1-42).

24. K. Vogt, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit.* Weimar, 1913, p. 15-21, 220-223 ; A. Waas, *Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit.* I. Berlin, 1919.

25. E. Hauviller, *Ulrich von Cluny. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Cluniacenser im 11. Jahrh.* Münster, 1896.

26. Sur Hirsau, voir Kerker, *Wilhelm der selige, Abt von Hirschau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII.* Tubingen, 1863 ; Ad. Helmsdörfer, *Forschungen zur Gesch. des Abtes Wilhelm von Hirschau.* Göttingen, 1874 ; Paul Giseke, *Ausbreitung der Hirschauer Regel durch die Klöster Deutschlands.* Halle, 1877, et *Die Hirschauer während des Investiturstreites.* Gotha, 1883 ; M. Witten, *Der sel. Wilhelm, Abt von Hirsau. Ein Lebensbild aus dem Investiturstreit.* Bonn, 1890 ; Br. Albers, *Hirsau und seine Grüdungen von 1073 an* (*Festschrift zum 1100 jähr. Jubiläum des Campo Santo in Roma,* 1897, p. 115-129) ; W. Süssmann, *Forschungen zur Geschichte des Klosters Hirschau, 1065-1105.* Halle, 1903 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. III, p. 859-870.

27. Vogt, p. 46-63.

V

CLUNY ET LA LUTTE DES INVESTITURES

Abus de l'investiture laïque au XI[e] s. ; lutte inévitable contre les abus pour faire triompher la liberté et la pureté de l'Église.

I. Le Saint-Empire d'Occident, ses relations avec la Papauté. Avouerie universelle de l'Empereur, droit de disposer des biens d'églises, choix intéressé des princes ecclésiastiques, abus de l'investiture royale, nécessité d'un conflit avec la Papauté qui veut la réforme de l'Église ; coïncidence de ce mouvement avec le développement de Cluny.

II. Confusion d'idées créée par l'investiture laïque ; raisons qui déterminent Grégoire VII à la combattre de front ; résistance de Henri IV. — Théories impérialiste et grégorienne ; le droit de déposition des princes et la nécessité de régler la question des régales ; le refus de Henri IV provoque la lutte. Le pape trouve ses meilleurs auxiliaires dans les monastères réformés sous l'influence de Cluny. — Importance mondiale de Cluny. — Mort de Grégoire VII, son héritage spirituel et moral. — Désirs de rapprochement entre les deux pouvoirs ; le concordat de Worms.

III. Prestige de Cluny ; sa mission dans la Chrétienté du X[e] au XII[e] siècle ; sa centralisation utile à l'œuvre de la réforme ; sa collaboration à la restauration des mœurs dans l'Église prépare la politique grégorienne, et son rôle de conciliation. — Son rôle social : trêve de Dieu, restauration des lettres et des arts.

La question des Investitures se posait devant la Chrétienté, comme un redoutable problème, peu

susceptible de recevoir partout la même solution [1]. Au point de vue du droit ecclésiastique défendu par la Papauté, le problème paraissait d'une grande simplicité : l'Église, institution divine, a le pouvoir d'organiser sa hiérarchie et de régler sa discipline. La hiérarchie est soumise au Pape ; le choix des évêques et des abbés dépend de la libre élection des intéressés, chapitres et monastères. Si la soumission à Rome fait défaut, si le choix des ministres de l'autel dépend uniquement du pouvoir laïque, qui les investit par la crosse et par l'anneau, symboles de la juridiction ecclésiastique et de l'union des pasteurs avec l'évêché ou avec l'abbaye qui leur sont confiés, où est pour l'Église la garantie de trouver dans les créatures du pouvoir civil des hommes capables de maintenir la foi et la discipline ? Au XI[e] siècle, l'Église souffre de l'incontinence des clercs et de la simonie, vices favorisés et entretenus par le choix de pasteurs indignes. Les abus se perpétuent à cause de cette fatale investiture. On a beau dire que l'investiture ne se réfère qu'aux biens temporels de l'évêché ou de l'abbaye, et qu'elle n'entraîne pas nécessairement les abus qu'on lui reproche. La vérité historique est que l'investiture laïque produisait ces abus et était de nature à les propager. La lutte une fois engagée pour la réforme de l'Église contre le mariage des prêtres et la simonie, devait aboutir nécessairement à une lutte contre l'investiture laïque. Bien avant que Grégoire VII eût poussé au synode du carême de 1074 son cri de guerre contre la simonie, le lien de connexion de ce vice avec l'investiture avait été nettement démontré par Deusdedit, saint Pierre Damien et le cardinal Humbert de

Moyen-moutier [2], pour ne pas dire par tous les réformateurs monastiques. Rétablir l'honneur de l'Église, lui rendre sa liberté et sa pureté dans une union étroite avec le chef de l'Église, et par le fait même, fortifier la Papauté, voilà le programme de Grégoire VII. C'est pour sauvegarder l'intégrité morale de l'Église que ce pontife fut amené à interdire aux princes toute collation d'évêchés ou d'abbayes. Le langage qu'il tient à Henri IV, il le fera entendre aussi fortement en Espagne et en Angleterre. S'il parle avec plus d'énergie en Allemagne, c'est que Henri IV s'est rendu coupable d'autres fautes que celle d'avoir violé le décret contre les Investitures ; c'est que ses excès, son manque de parole pour le maintien de la paix, sa rébellion à Worms contre le Pape légitime sont les vraies causes de son excommunication et de sa déposition.

Séparation de l'Église et de l'État, c'était en un certain sens le programme des réformateurs du XI[e] siècle. Libre élection des évêques et des abbés, indépendance des deux pouvoirs dans leurs sphères respectives ; c'était un programme théorique qui répondait peu à la situation réelle créée à l'Église et à l'État dans l'évolution des siècles. Le grand fait historique qui pesait de tout son poids sur les théories, c'était la création du Saint Empire romain d'Occident. Rétabli par Léon III en faveur de Charlemagne, restauré par Jean XII en la personne d'Otton I, l'Empire était la reconnaissance officielle d'une sorte de suprématie universelle du roi de Germanie ; la chrétienté est soumise aux deux pouvoirs suprêmes, la Papauté et l'Empire, qui doivent marcher d'accord. Cette théorie devait se heurter aux

faits, et ce sont les faits qui créent et dominent les situations politiques.

I

L'ancien Empire romain avait été la suprématie d'un homme qui s'exerçait sur la vie religieuse aussi bien que sur la vie civile. L'État romain, comme tel, avait son culte. La conversion de l'empereur au christianisme modifia sa position de grand-prêtre ; mais, en réalité, il devint comme l'avoué de l'Église et souvent son maître, et cette transformation fut d'autant plus facile que le Pape, sujet de Rome, le devint ensuite de Byzance. La chute de l'Empire d'Occident, l'émancipation graduelle de la tutelle de Constantinople amenèrent la Papauté à prendre aux yeux des peuples occidentaux et des Barbares la place de l'ancien Empire ; elle devint la suprême puissance, la créatrice d'un monde nouveau qu'elle conquiert au Christ et à la civilisation. Mais le jour où le puissant roi des Francs, Charlemagne, devint le véritable maître de l'Occident, l'Église de Rome se retrouva devant le danger de voir sa puissance mondiale éclipsée et absorbée par l'État franc. Léon III comprit le danger : il voulut que l'Église conservât, au sein des nations gagnées à la foi chrétienne et civilisées par elle, la direction suprême qu'elle exerçait depuis plusieurs siècles. Il conçut le projet de restaurer au profit du roi franc l'Empire d'Occident : Charlemagne devint empereur en vertu du sacre conféré par le Pape de Rome. Aux yeux du peuple chrétien, c'était le pape qui créait l'Empereur ; l'Empereur, en un sens, était dépendant du Souverain

Pontife. Charlemagne en eut plus tard conscience. Le grand roi des Francs ne répugna pas à la pensée d'accepter ce titre, sans trop de crainte de complications politiques avec Bysance ; il accepta, se trouva bientôt à son aise et poursuivit le cours de sa politique personnelle [3].

Mais l'Empire, dans l'idée qu'y avait attachée la tradition, c'était plus que le commandement suprême dans l'ordre civil et militaire ; c'était aussi une avouerie sur l'Église et sur ses ministres. C'était du Christ même par son vicaire que l'Empereur recevait la souveraineté de l'univers. Successeur des grands empereurs de l'antiquité, il intervenait pour défendre les droits du Christ et, au besoin, pour corriger les ministres du sanctuaire. Henri III, qui ne se gêna pas pour réduire presqu'à néant l'indépendance de la Papauté, ne tient pas un autre langage que les courtisans d'Henri IV. Cette puissance souveraine s'étendait aux domaines temporels de l'Église. Les princes l'avaient dotée et richement, mais, en vertu du droit allodial ou fiscal accepté dans la pratique, ils n'avaient jamais cessé de considérer les dotations et revenus des évêchés et des monastères royaux comme des biens dont ils pouvaient user librement [4]. La féodalité devait bientôt accentuer ce caractère de dépendance et de vasselage.

Le domaine des églises soumises directement à l'Empire, évêchés et abbayes, constituait la propriété ecclésiastique de l'Empire ; son véritable propriétaire était l'Empire ou, en fait, le représentant de l'Empire, le roi. Ce domaine n'était, croyait-on, donné qu'en jouissance, pour assurer l'exercice du

pouvoir spirituel. L'évêque et l'abbé sont donc des officiers relevant de l'Empereur, responsables de leur administration, tenus aux prestations que réclame le service de l'Empereur. Les chefs des grands monastères, à partir du milieu du Xe siècle, prennent dans l'Empire une position qui les rapproche des évêques et, au point de vue de la puissance territoriale, du jour où l'Empereur leur confère les régales, en fait des égaux. La politique entraîna les rois à favoriser le développement des principautés ecclésiastiques, pour établir un contrepoids à la puissance et à l'indépendance sans cesse croissantes de la noblesse héréditaire, pour assurer une certaine unité dans l'Empire, pour opposer une digue au particularisme régional [5] et pour avoir sous la main des serviteurs, d'autant plus dévoués, qu'ils ne devaient avoir en vue d'autre intérêt que le bien de leur Église ou de l'Empire, à l'exclusion de tout souci de famille ou de postérité, et que leur choix dépendait de la volonté royale [6].

Cette conception de la suzeraineté du chef de l'État entraîna d'autres conséquences. En vertu du principe admis dans la coutume germanique que chaque église appartient à un seigneur ou à un propriétaire, logiquement toute donation faite à une église revenait à son propriétaire. Le droit romain, au contraire, reconnaissait à l'Église la personnification civile, donc le droit de posséder en propre comme personne juridique. Dans la pratique, on admettait la théorie consacrée par la tradition germanique. La politique d'un saint Henri, en matière ecclésiastique, semble tellement naturelle, que l'idée de réclamer la libre élection des évêques et des

abbés ne serait jamais venue à la pensée d'un Burchard de Worms ou d'un Sigebert de Gembloux ; c'eût été, à leurs yeux, un non-sens, une erreur grave, une sorte de prévarication. L'Empereur, c'est le pouvoir suprême établi par Dieu ; de son épée il protège l'Église ; l'oint du Seigneur, soumis à la loi de Dieu et aux décrets du Siège apostolique, mais aussi l'avoué de l'Église, jouissant de la prérogative d'exercer le pouvoir judiciaire sur les prêtres — et, le cas échéant, il le fera sur les évêques, et, s'il le faut, il résistera au Pape —, de convoquer des synodes et d'imposer par la force ce que la parole du prêtre ne peut obtenir par la persuasion.

Cette confusion de pouvoirs, déplorable à cause de la fausse conception qu'on avait du rôle de l'Empereur en matière religieuse, devait engendrer de réels dommages pour l'Église, en raison des relations de vasselage qu'elle créait entre les évêques et les abbés d'une part et le chef de l'État de l'autre, en raison aussi des préoccupations d'ordre purement temporel qui devaient presque nécessairement les dominer et les régler.

Si les évêques et les abbés sont les vassaux de l'Empire, l'Empereur doit exiger d'eux qu'avant tout ils veillent aux intérêts de l'Empire et de son chef et lui consacrent leur temps, leur influence, et, le cas échéant, leurs richesses. Ils sont princes d'Empire ; n'est-il pas naturel que dans leur choix le souverain ait surtout en vue de s'assurer des hommes capables de soutenir ses intérêts matériels, n'est-il pas à craindre que les qualités requises d'un chef spirituel soient reléguées à l'arrière-plan ? C'était là un premier péril pour l'Église. La nécessité pour les

abbés de s'immiscer dans la politique, de suivre les souverains dans leurs expéditions militaires, de prendre la direction d'une administration séculière compliquée, pouvait aisément les amener à négliger les intérêts spirituels de leurs communautés, à lancer dans le tourbillon des affaires des hommes que leur vocation avait voués à une vie de retraite et de prière, à laisser le monde envahir et dissiper la paix du cloître. Encore supposons-nous que l'élection des chefs et le recrutement des communautés se faisaient dans des conditions normales.

Quand donc un prince enrichit les évêchés, les monastères et les églises de l'Empire par ses donations et ses privilèges, il n'entend en rien diminuer le patrimoine de l'Empire : il fortifie l'Église, mais c'est dans l'intérêt de l'Empire. Henri II se montre d'une générosité remarquable, et, pour accroître les revenus de certaines églises, il ne recule pas devant le choix intéressé d'évêques, dont les richesses patrimoniales iront augmenter le domaine des églises à la tête desquelles il les place. Il remplit consciencieusement son rôle de défenseur de l'Église en préposant aux évêchés des prélats vraiment dignes, mais il entend les avoir sous la main, et garder son souverain domaine sur les dignités épiscopales ; jamais il ne perd de vue les intérêts de l'Empire [7].

Les abbayes impériales jouissent de sa faveur, car elles sont pour lui un appui ; la libre élection des chefs est officieusement proclamée, mais sous la réserve du consentement impérial. En réalité, c'est l'Empereur qui surveille et influence le choix des abbés ; qui, au besoin, le détermine, et, quand après le décès d'un chef de monastère, on porte la crosse

abbatiale à la cour impériale, l'idée qui s'attache à cet acte, c'est bien celle de la reconnaissance publique du souverain domaine du chef de l'État sur le monastère. Henri II trouve assez naturel de reprendre la politique de Charlemagne en conférant des abbayes à titre personnel à des évêques, soit pour les récompenser de leurs bons services, soit pour augmenter leurs ressources, — ce sont des cadeaux princiers à des amis —, ou encore en unissant à des évêchés des monastères qui feront désormais partie de la mense épiscopale [8]. La conséquence immédiate de ces donations, c'est que les abbés seront nommés directement par l'évêque ou élus après son consentement préalable. Dans toute sa politique ecclésiastique, Henri II a toujours en vue de sauvegarder ses intérêts, mais sans négliger ceux de l'Église. Cette politique pouvait en pratique offrir peu d'inconvénients sous des princes sincèrement dévoués à la religion ; elle n'était pas sans danger dans les principes qu'elle consacrait et qu'une conduite personnelle irréprochable semblait légitimer.

Le Xe siècle, sans marquer un arrêt complet dans le développement de l'ordre monastique en Allemagne, trahit un fléchissement et un certain recul. Le nombre des fondations de monastères de femmes l'emporte sur celui des hommes. A côté des monastères, et prenant leur place, s'élèvent des collégiales ; parfois même des monastères sont transformés en chapitres. La conception de l'apostolat monastique a, pour ainsi dire, disparu. De nombreux monastères accusent un triste état de décadence, qu'il faut attribuer en partie aux invasions des Normands et des Hongrois et à l'appauvrissement qui fut la suite des

incendies et des pillages. Mais là où les monastères ont gardé leurs grandes propriétés, les biens de la terre ont été une tentation et un appât : certaines maisons religieuses sont devenues l'apanage des familles puissantes, et l'ambition cherche dans le cloître les moyens de satisfaire aux exigences du luxe et de la vie facile. Le rôle politique des abbayes favorise la mainmise du souverain sur les monastères, qui profitent des largesses de l'État et des princes, mais qui sont amenés tout naturellement à laisser pénétrer dans l'enceinte du sanctuaire les préoccupations du siècle. Les chefs imposés aux moines par une autorité étrangère, princière ou épiscopale, quand bien même ils seraient d'une conduite personnelle irréprochable, ne jouissent pas de la confiance nécessaire entre hommes qui doivent cohabiter sous le même toit et sont censés vivre sous une même Règle.

Les vocations intéressées d'enfants, abandonnés trop jeunes par des parents désireux de sauvegarder l'intégrité du patrimoine, et forcés d'embrasser un état pour lequel ils n'ont pas les aptitudes nécessaires ou la vocation d'inclination, celles d'enfants maladifs, ou encore de serfs avides d'échapper à toute sujétion sans aucun autre motif surnaturel, ou, ce qui ne fut pas rare à cette époque de désarroi moral, d'hommes ambitieux qui ne reculaient pas devant la simonie pour se procurer une dignité rentée, toutes ces vocations, faussées dans leur principe, amenaient un recrutement défectueux, extrêmement dangereux pour l'avenir monastique. On peut trouver bien sombres les invectives d'un Rathier de Vérone, d'un Pierre Damien ; elles sont l'écho des plaintes

d'Odon de Cluny et de Wolfgang de Ratisbonne.

Les excès de Henri IV d'Allemagne, trafiquant des dignités ecclésiastiques, protecteur d'un clergé simoniaque et incontinent ; les tristes exemples donnés par le roi de France, fidèle imitateur du roi de Germanie, forcèrent inévitablement la Papauté à porter la lutte sur le terrain politique. Puisque la réforme de l'Église venait se heurter au mauvais vouloir des princes, il fallait briser leur puissance. Le pouvoir vient de Dieu, mais si ses détenteurs en abusent, c'est à l'Église qu'il appartient de les corriger au nom du Christ. Le terrain était préparé : la réforme de Cluny avait préconisé l'indépendance vis-à-vis du pouvoir laïque en matière d'élections abbatiales, fortifié le pouvoir pontifical par l'extension des exemptions monastiques, augmenté le prestige de la Papauté et opéré en beaucoup de lieux une réforme des mœurs dans le clergé et dans le peuple. Des voix commençaient à s'élever protestant contre l'ingérence laïque en matière spirituelle ; des évêques allaient jusqu'à mettre en doute les théories impérialistes, et à tenir à Henri III un langage aussi énergique que devait l'être un jour celui de Grégoire VII. Formés à l'école des grands réformateurs monastiques, Gérard I de Cambrai et Wazon de Liège proclament à la face de la cour impériale l'indépendance et la suprématie du pouvoir religieux. Interprète de la pensée de Wazon, Olbert, le futur abbé de Gembloux et de St-Jacques de Liège, le collaborateur de l'évêque Burchard de Worms, ne put manquer d'exercer une influence directe sur le *Décret* de son ami, et c'est ainsi que, même dans l'entourage de l'Empereur, il se créa un courant

d'opinion en faveur de la liberté de l'Église [9]. Hildebrand fera écho au fier langage de l'évêque de Liège. Un mouvement d'offensive se dessine donc dans l'Église, et ce mouvement coïncide avec la création et le développement de Cluny.

II

Au sortir des jours néfastes qui marquèrent de sang et de boue la dictature de Marozie et de sa mère Théodora, quand la Papauté avait commencé à retrouver quelque liberté d'action, c'est vers Cluny que s'étaient tournés les regards de Léon VII et d'Étienne VIII. L'abbé de ce nouveau monastère apparaissait aux yeux de tous comme le sauveur de l'Église. Odon usa de son prestige pour assurer la réforme des monastères, avant-coureur de celle du clergé. Lorsque l'assassinat de Benoît VI vint de nouveau montrer au monde que la Papauté retombait dans de nouvelles chaînes, c'est encore de Cluny que l'on attendit le secours. Si l'abbé Maïeul refusa la tiare qu'on lui offrait, son successeur eut assez d'influence pour indiquer à Otton III le moine Gerbert, qui devait illustrer la Chaire de Pierre sous le nom de Silvestre II. De ce moment date la première restauration de la situation mondiale de la Papauté. Graduellement délivrée de la tutelle impériale et mise à l'abri des coups de main d'électeurs improvisés, la Papauté va commencer sa lutte gigantesque contre les abus qui souillent l'Église. Les papes de la seconde moitié du XI[e] siècle prennent chacun leur part dans cette lutte : Léon IX, Victor II, Étienne IX, Nicolas II, Alexandre II sont

des précurseurs d'Hildebrand, comme le furent également Pierre Damien et Humbert de Moyenmoutier, intrépides champions de la pureté des mœurs et de la liberté des élections épiscopales et abbatiales. Grégoire VII n'a rien innové ; il n'a pas formulé le programme de la réforme ; mais il l'a compris dans toute son ampleur et son importance, et il l'a exécuté avec une logique implacable et une ténacité que rien n'a pu briser. L'œuvre de la réforme de l'Église est devenue pour lui le programme de la Papauté, et c'est parce que la Papauté seule pouvait l'imposer et la faire triompher qu'il a compris la nécessité de fortifier la position du pontife romain [10]. Ce n'est pas un intransigeant ; il comprend la tolérance et la condescendance, il est disposé aux concessions compatibles avec les responsabilités de sa charge, l'honneur et les intérêts de l'Église, mais sur les principes il ne peut transiger, et il veut trouver dans ses adversaires une égale élévation d'âme et un même sentiment de droiture [11].

La liberté des élections est illusoire, les charges ecclésiastiques sont l'objet d'un trafic éhonté, l'incontinence souille un clergé sans instruction ou servile, le peuple croupit dans l'ignorance, abandonné qu'il est par ses pasteurs, victime de leurs scandales et de leur cupidité. Et le mal est partout. Les abus ne pouvaient disparaître que si les églises avaient à leur tête des chefs vraiment dignes, indépendants dans l'exercice de leur ministère sacré, étroitement unis et complètement soumis au Vicaire du Christ. L'investiture des charges ecclésiastiques par les laïques peut se concevoir comme une confusion d'idées, amenée par les traditions du césarisme et

de la féodalité ; puisque la collation des biens régaliens entraîne celle de la fonction ecclésiastique, il y a abus à ne la faire dépendre que du pouvoir séculier. Un prince zélé, animé d'excellentes intentions, peut éviter des choix indignes ; mais ses intérêts matériels sont trop engagés pour qu'il puisse toujours résister à toute candidature suspecte. Et ces choix deviendront pernicieux, si celui qui les détermine ne s'inquiète plus du bien spirituel des peuples. Ils le furent sous un Henri IV, et alors, au risque de compromettre le salut des âmes qu'elle a la mission de sauver, l'Église dut élever la voix et entamer une lutte corps-à-corps avec les princes de la terre.

L'ordre monastique s'était relevé de ses ruines, la réforme pénétrait graduellement dans les rangs du clergé, mais le mal était trop profond pour qu'on pût l'atteindre de toutes parts. Rien ne sert de promulguer les décrets, si dans la vie journalière il faut tolérer des abus. Déjà l'opinion s'est accréditée parmi les intellectuels que le sacerdoce peut se concevoir sans l'auréole de la continence et sans la pureté de la vocation, et que la volonté de César fait l'évêque ou l'abbé, quelle que soit la valeur morale du candidat [12]. Le pape proteste contre l'intrusion laïque dans les nominations ecclésiastiques et contre l'investiture ; il soulève les peuples contre tous les ministres de l'Église incontinents, simoniaques, créatures du pouvoir civil ; il interdit d'entendre leurs messes, de recevoir d'eux les sacrements et il les met ainsi au ban de la société chrétienne. Le cri de guerre était poussé ; c'était la lutte sans trêve ni merci. Le mal était à son comble, l'avenir

de l'Église était en jeu ; aux grands maux les remèdes énergiques.

Devant le Pape se dresse un roi, un empereur. Grégoire VII le somme d'obéir au Vicaire de Jésus-Christ ; Henri IV refuse. Le Pape lui interdit de nommer aux évêchés et aux abbayes, de trafiquer des dignités ecclésiastiques, de compromettre ainsi le bien des âmes et l'honneur de l'Église ; l'empereur proteste et, au nom de la tradition césarienne, prétend que ces évêchés et ces abbayes sont à lui, qu'il est maître d'en disposer.

A la théorie impérialiste de l'omnipotence absolue du pouvoir royal, au concept païen de l'Imperium des Césars, Grégoire VII oppose une théorie plus conforme aux doctrines évangéliques et à la tradition chrétienne sur la mission de l'Église, sur les origines du pouvoir et sur les devoirs des princes. Peu importe qu'elle soit plus ou moins influencée par la conception augustinienne de la *Cité de Dieu,* vue à travers les textes de Grégoire le Grand, la conception grégorienne des rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel fut plus qu'une théorie, elle fut une politique pratique et d'une application immédiate [13].

Le Fils de Dieu, par son Incarnation, est venu apporter le règne de Dieu sur terre. L'Église, chargée de continuer l'œuvre du Christ, doit travailler à l'établissement et au développement de ce règne, de façon que l'Évangile devienne la règle suprême des nations. Le premier devoir des rois est donc la pratique des vertus chrétiennes. Au XIe siècle, la réalité répondait peu à cet idéal, et certains princes, loin d'écouter la voix de l'Église, tendaient plutôt à

l'asservir, parfois sous le prétexte qu'eux aussi étaient chargés et seuls capables de la purifier des vices qui souillaient le sanctuaire et de la protéger contre ses ennemis. Mais si les peuples sont appelés à réaliser ici-bas le règne de Dieu, il va sans dire que c'est surtout l'Église qui doit avoir la part prépondérante dans cette œuvre, puisque c'est elle qui est juge de la doctrine et de la morale chrétiennes.

D'où provenait donc ce contraste frappant entre l'idéal à atteindre et la réalité ? D'une perversion totale de l'Église privée du secours de l'Esprit-Saint, qui lui a été promis par son divin Fondateur ? Pareille affirmation serait un blasphème. Le contraste provenait plutôt du fait que les princes recherchaient leurs propres intérêts et non ceux de Dieu et de l'Église. Les princes sont les débiteurs du Christ ; comme tels ils doivent obéissance à l'Église. Tout refus opiniâtre d'obéissance est une révolte contre le Christ, une sorte d'idolâtrie, qui peut entraîner la peine de la déposition par le Pape, vicaire du Christ. C'est en ce sens que les princes sont les vassaux du Christ et de son représentant ici-bas ; cela n'empêche pas l'existence de rapports d'un autre genre, les relations féodales, telles que l'histoire les constate.

En essayant de délivrer l'Église de la tutelle gênante des princes séculiers, Grégoire VII aurait voulu grouper les princes ecclésiastiques et les opposer utilement aux princes séculiers récalcitrants. Pour briser la résistance qu'il rencontrait, il fallait supprimer la simonie et l'investiture laïque ; du coup, il rendait à l'Église sa liberté et son influence dans

l'État. Aux yeux de Grégoire VII, l'État est une monarchie tempérée, où la puissance royale est limitée par les représentations d'intérêts, spécialement par l'Église. Le pouvoir vient de Dieu, source de toute autorité ; mais la dignité royale, vu l'égalité native des hommes, est d'origine humaine. Si l'on envisage d'une façon concrète ses origines historiques, en bien des cas, on voit que sa source est impure, et, en un sens, diabolique, quand elle s'exerce à l'encontre de la loi du Christ. Grégoire VII ne reconnaît pas la théorie de l'inviolabilité du souverain, qui serait investi du pouvoir de la part de Dieu uniquement par simple droit d'hérédité. Le pouvoir est d'origine démocratique ; il y a entre le peuple et le roi librement choisi un pacte tacite. Si le dépositaire du pouvoir compromet gravement les intérêts sociaux ou viole les conditions du contrat, il est passible d'une peine, il peut être déposé.

Deux revendications de Grégoire VII devaient soulever une violente opposition : le droit de déposition des souverains infidèles à leurs devoirs de princes chrétiens, puis l'indépendance absolue des fiefs ecclésiastiques. La première battait en brèche la théorie césarienne et consacrait un droit public nouveau dans ses applications ; la seconde méconnaissait certains droits légitimes, auxquels l'État ne pouvait renoncer sous peine de compromettre le bien général. D'ailleurs Grégoire VII lui-même, à ses débuts, avait reconnu la pratique existante de l'investiture, mais en réclamant au préalable une élection canonique et, pour les bénéfices mineurs, l'approbation de l'évêque. La législation ecclésiastique se précisa bientôt. Voyant dans l'investiture laïque par

la crosse et l'anneau, comme symboles de la collation de la puissance spirituelle attachée au fief, conféré en vertu du dominium laïc, un abus réel et une cause de confusion, la jurisprudence formulée par les conciles, à partir du synode de Reims, exigea une élection préalable, puis interdit à tout clerc de recevoir les églises des mains des laïques, et déclara invalide toute investiture d'évêché et d'abbaye par les princes.

La conséquence nécessaire des principes posés par Grégoire VII et par les juristes grégoriens était que l'Église devait renoncer aux fiefs et aux régales attachés aux évêchés et abbayes, ou régler le différend à l'amiable par un compromis acceptable par les deux parties. Telle fut au fond la pensée de Grégoire VII : par respect pour les droits historiques du souverain allemand, par égard pour l'empereur, en faveur duquel intercédait le chef du puissant monastère de Cluny, le Pape temporisa ; il essaya d'arrêter le malheureux Henri IV sur la pente où ses passions l'entraînaient, alors que déjà sa tyrannie et son ambition avaient lassé la patience de ses peuples. Quand il vit que toute tentative d'amendement était vaine, Grégoire VII frappa un coup décisif. L'empereur voulait la guerre ; soit, il l'aurait et sur son propre terrain. L'Église ne peut être purifiée des vices qui la souillent que par la destruction complète des causes qui entretiennent ces vices. La cause radicale, c'est l'investiture laïque ; celle-ci est revendiquée comme un droit inaliénable des princes séculiers ; il faut de toute nécessité que ceux-ci se soumettent, fût-ce au prix de leur couronne. Si la tradition est cause d'abus, elle doit dis-

paraître pour rentrer dans les limites de la loi. L'indépendance du pouvoir spirituel, la liberté, la pureté de l'Église sont en jeu. Investiture, simonie, incontinence, ce n'est au fond qu'une même chose : donc lutte contre l'investiture, parce qu'elle engendre la simonie et perpétue les abus.

Hildebrand pouvait commencer la lutte ; il avait derrière lui une armée bien disciplinée, l'ordre monastique, qui depuis un siècle et demi s'était régénéré, fortifié, propagé. Cluny et la Lorraine avaient été les centres de cette restauration, et, maintenant, sur tous les points de la France, de l'Italie, de la Lotharingie, de l'Espagne, jusqu'en Allemagne, les monastères réformés d'après l'esprit clunisien offraient autant d'appuis pour la réforme de l'Église et l'indépendance du pouvoir spirituel. Hildebrand, moine à Rome, peut-être même à Cluny [14], avait accompagné l'abbé Hugues à Besançon où, pour la première fois, il rencontra le pape Léon IX et porta par ses énergiques remontrances le premier coup à l'intervention impériale dans le choix des Papes. Désormais, l'ordre monastique est au premier rang des défenseurs de la Papauté ; bientôt même il va sembler que le Saint-Siège est devenu son patrimoine. Étienne X, Victor II montent sur la Chaire de Saint-Pierre, en attendant qu'Hildebrand ouvre la série des Papes moines.

En face de lui, Grégoire VII trouve une armée groupée autour de l'Empereur : évêques nommés par le roi, bourgeois des villes épiscopales, tous ceux qui étaient sous le coup des menaces de l'Église, même des membres du Sacré-Collège. Grégoire, abandonné par les chefs de l'Église, devait s'appuyer

sur quelques puissants seigneurs, auxquels il se voyait obligé de confier l'exécution des mesures prises contre les évêques prévaricateurs. Quand le Pape lui-même avoue à Hugues de Cluny que la plupart des pasteurs se trouvaient dans une situation irrégulière, on peut mesurer l'étendue et la profondeur du mal. Entre tous les évêques de Germanie, deux seulement avaient osé publier les décrets réformateurs du Pape, ceux de Mayence et de Passau. En France, Philippe Ier soutenait les simoniaques, et le clergé de l'Italie du Nord, profondément corrompu, allait jusqu'à opposer un antipape au Pontife, qui le frappait. L'Allemagne, à son tour, devait pousser l'audace jusqu'à proclamer la déposition de Grégoire.

Mais en face de l'armée rebelle groupée autour de Henri IV se dressait l'armée monastique, appuyée dans le Sud de l'Allemagne par la haute aristocratie. Si Farfa, Hersfeld, Saint-Gall et quelques autres monastères font ombre au tableau, c'est que les abbayes impériales sont sous la main du souverain, qui y nomme des chefs à sa guise, et que la vie y est viciée par une atmosphère séculière [15]. Mais partout ailleurs on voit les fils du cloître, fidèles à l'autorité pontificale, se lever pour soutenir le Pape, affronter les insultes, subir les mauvais traitements et l'exil même pour la défense de ses droits. Grégoire avait compris que le salut de l'Église viendrait du cloître, et, s'il se montrait si généreux dans la protection accordée aux monastères, c'est qu'en ce moment il voyait dans leur exemption un moyen de rendre à l'épiscopat la liberté et la dignité dont le vasselage impérial ou royal l'avait dépouillé. Il n'ira

jamais jusqu'à sacrifier les droits légitimes des évêques, mais, à l'occasion, il sera contre eux le défenseur énergique des libertés monastiques.

La « liberté » ecclésiastique s'était, au XIe siècle, développée parallèlement à la « liberté » royale, et, dans une nouvelle liberté, qui excluait la main-mise du pouvoir civil sur les dignités de l'Église, on voyait le moyen d'émanciper l'Église des abus trop criants de l'investiture laïque. Sous l'influence de Léon IX, la haute aristocratie avait autorisé des monastères allodiaux à solliciter la protection papale, mais, en échange de leur propriété allodiale et de la liberté des élections abbatiales, elle recevait en fait l'usage et l'hérédité des avoueries. Les grands dynastes du Sud de l'Allemagne, en cumulant les avoueries, créaient en face de l'Empire des puissances territoriales qui constituaient un danger pour le pouvoir central. Les monastères impériaux, de leur côté, luttent pour la liberté des élections et pour le libre choix de leurs avoués, prévoyant que les visées territoriales de la haute aristocratie, du jour où la lutte sur le terrain spirituel aurait pris fin, devaient avoir pour conséquence une diminution de leur prestige et un affaiblissement de leur puissance.

Mais, sous le pontificat de Grégoire VII, le but immédiat à atteindre, l'élimination des abus par l'affaiblissement immédiat de la puissance séculière, primait tous les autres intérêts. La « liberté » romaine était devenue, aux mains de la Papauté, une arme vigoureuse dont les coups portaient sûrement [16].

Cluny bénéficia de ses faveurs ; car la centralisation clunisienne était un puissant instrument de pro-

pagande d'idées et d'action. Grégoire VII eut intérêt à se créer des points d'appui dans les grands monastères animés de l'esprit de Cluny : Saint-Victor de Marseille, Hirsau, Schaffhouse, Sahagun[17].

Je le sais, on a parfois mis en doute qu'il y ait une relation nécessaire entre les idées grégoriennes et le programme clunisien. On a répété que Cluny n'avait d'intérêt que pour la vie claustrale à l'intérieur de ses murs et ne s'inquiétait guère de l'Église séculière. Toutefois, on veut bien reconnaître qu'en donnant à l'Église des évêques zélés, Cluny a favorisé la réforme du clergé, et qu'en regardant vers le Pape, en passant au-dessus de l'épiscopat, il a éminemment fortifié le prestige et le pouvoir de Rome[18]. Profonde erreur. Il suffit de lire la vie des grands abbés de Cluny pour saisir la situation mondiale du grand monastère bourguignon et le rôle de premier ordre rempli par ses abbés dans les grands événements du temps. Rien que le concept clunisien de l'indépendance monastique vis-à-vis du pouvoir laïque et de la soumission directe au Saint-Siège heurtait de front le concept impérialiste et régaliste et constituait, à lui seul, un programme. Le long travail de régénération, opéré dans une grande partie de la chrétienté, était l'application de ce programme. La lutte des investitures ne fut que la phase aiguë d'une guerre menée depuis plus d'un siècle pour la restauration des mœurs chrétiennes avec le Pape et par le Pape. « Si Cluny n'avait mis en pleine lumière le côté moral de la réforme et ainsi conquis l'opinion chrétienne, comment, au siècle suivant, la Papauté aurait-elle eu la force de recourir, en portant la lutte sur le terrain politique

et social des investitures, au remède décisif et radical ? »[19]

Hildebrand connaissait Cluny, lui qui semble y avoir séjourné ; il savait l'amour qu'on y portait à S. Pierre et à ses successeurs ; il connaissait l'âme catholique de son abbé, et, à peine élevé sur la chaire de S. Pierre, c'est vers Cluny qu'il se tourne en faisant appel aux prières de ses frères et en réclamant la présence de S. Hugues à Rome. C'est dans le cœur de ce père et de cet ami qu'il décharge le sien au milieu des angoisses qui le torturent : « En un si grand labeur, lui écrit-il en janvier 1075, sois notre soutien, je te le demande au nom de la charité fraternelle. Viens à notre secours autant qu'il t'est possible, ne cesse pas d'exhorter et d'encourager ceux qui aiment S. Pierre ». Et quand la lutte devient plus ardente, quand, poussé à bout par l'opiniâtreté d'Henri IV, Grégoire se voit forcé de frapper ce prince d'excommunication, Hugues est là, remplissant à l'égard du malheureux empereur d'Allemagne, son filleul, le rôle de conseiller et de consolateur, et auprès de Grégoire celui d'intercesseur et de médiateur. Il est à Canossa, quand Grégoire pardonne à Henri, sans peut-être démêler exactement si le repentir du banni n'était qu'un répit imposé par la prudence au malheureux prince pour sauver sa couronne ou si l'empereur avait enfin conscience d'avoir méconnu l'importance du facteur le plus important dans la politique de ce temps, la force de la pensée de l'Église[20]. L'abbé de Cluny, trop intimement uni à la famille impériale par les liens de la reconnaissance et de l'amitié, ne pouvait pas se lancer à corps perdu dans la mêlée ; la situa-

tion de ses monastères en France ne l'autorisait pas à se poser en chef d'un parti dans une question politico-religieuse qui intéressait directement l'Allemagne et l'Italie. Mais Hugues fut toujours en communauté de vues et de principes avec Rome, et il servit utilement la cause de l'Église et celle de l'Empereur, en usant pour le bien général d'une influence personnelle admise sans conteste et sollicitée avec ardeur des deux côtés.

Grégoire, le premier, réclamait avec instance sa présence aux synodes et il le chargeait de légations importantes. Peut-on trouver un témoignage plus éclatant que celui que le Pontife rendit à Cluny, et indirectement à son abbé, le 7 mars 1080, lors du synode de Rome :

« Sachez, mes frères dans le sacerdoce, vous tous qui composez cette sainte assemblée, qu'entre tous les nobles monastères fondés au-delà des monts à la gloire du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul, il en est un qui est le bien propre de S. Pierre, qui est uni à l'Église de Rome par un droit spécial. Ce monastère est celui de Cluny. Voué principalement, dès sa fondation, à l'honneur et à la défense du Siège apostolique, par la grâce et la clémence divines, il est arrivé, sous de saints abbés, à une telle grandeur, à une telle sainteté, qu'il dépasse tous les monastères d'outremonts dans le service de Dieu et la ferveur spirituelle ; aucun autre ne l'égale, autant que j'en puis juger, bien qu'il y en ait un grand nombre de plus anciens que lui. Car il n'y a pas eu à Cluny un seul abbé qui ne fût un saint. Moines et abbés n'ont pas menti à cette sainte Église leur mère ; ils n'ont point

fléchi le genou devant Baal ni devant les idoles de Jéroboam. Prenant modèle sur la liberté et sur la dignité du Saint-Siège de Rome, ils ont noblement conservé l'autorité que leur ont acquise leurs ancêtres ; car ils ne se sont jamais courbés sous la domination des princes de ce monde, et sont restés les défenseurs courageux et soumis de S. Pierre seul et de son Église »[21]. L'amitié de Victor III fut fidèle à Hugues, et Urbain II lui accorda les insignes pontificaux, en récompense des grands services par lesquels il avait bien mérité du Saint-Siège.

Autour de Grégoire se groupe l'élite de l'armée monastique à laquelle la Papauté donne plus de force et de souplesse par l'extension du privilège d'exemption, au grand regret d'un certain nombre d'évêques, qui voyaient ainsi l'élite de leur clergé échapper à leur autorité directe et devenir les plus puissants auxiliaires du Siège romain[22]. C'est parmi les moines qu'il prend ses nonces et ses conseillers, ceux que par une politique plus personnelle, il élève à la dignité de « légats romains », revêtus de la puissance pontificale et agissant au nom du Pape[23] : Gérald, l'ancien grand prieur de Cluny, cardinal d'Ostie, Odon de Châtillon, le futur Urbain II, Hugues de Saint-Marcel de Châlon, archevêque de Lyon, Amat d'Oloron, Bernard de Saint-Victor de Marseille, Guitmond d'Aversa, Didier du Mont-Cassin, Brunon d'Asti, S. Anselme de Lucques, et que d'autres il faudrait citer !

A côté de ces brillants défenseurs de la Papauté menacée, quelles belles figures nous pouvons admirer dans un Jarenton de Saint-Bénigne, dans un Thierry de Saint-Hubert, dans un Geoffroy de Vendôme,

dans un Anselme, dans un Gautier de Pontoise, ce Gautier qui recevant de Philippe Ier l'investiture de son abbaye, ose prendre la crosse au-dessus et non au-dessous de la main royale et dire au souverain : « Je la tiens de Dieu et non de vous », va à Rome recevoir le mot d'ordre du Pape, et s'en revient en France proclamer au sein d'un concile que le roi, par son trafic des dignités ecclésiastiques, était la cause responsable des maux qui affligeaient l'Église.

Partout, à la fois, ce sont les moines qui se lèvent pour soutenir le pontife dans ses luttes. En Belgique, ce sont les chevaliers pénitents fondateurs d'Affli-ghem ; c'est l'abbé Thierry de Saint-Hubert, infatigable pèlerin de Rome, qu'une affection profonde unissait à Grégoire VII et dont l'abbaye était le refuge des persécutés. En Italie, ce sont les moines de Camaldule, de Vallombreuse, de Fontavellane, fidèles disciples de S. Romuald, de S. Jean Gualbert, de S. Pierre Damien, troupes vaillantes qui ont eu l'honneur de donner à l'Église les martyrs du célibat sacerdotal et de l'indépendance du pouvoir spirituel. En Allemagne, c'est toute la congrégation d'Hirsau qui se dresse contre les évêques impérialistes pour soutenir les droits de la Papauté. Hirsau dispose d'une armée de convers et d'oblats, sortis parfois des rangs de la noblesse. Sans s'inquiéter des risées, des attaques, des calomnies du clergé impérialiste, ce sont eux qui vont de canton en canton, de diocèse en diocèse, transmettre les messages de leurs chefs et des légats, colporter les écrits rédigés en faveur des droits de l'Église, prêcher la résistance au schisme, réchauffer la piété et le zèle, entretenir partout le feu sacré du dévouement à la cause de la

liberté de l'Église. Les idées grégoriennes pénètrent même à Corbie en Saxe, où sous l'abbé Markwart se rencontrent Bernold de Constance et Ekkehart d'Aura, à Herford, Gernrode, Nienbourg, puis, sous l'action d'Hirsau, fille spirituelle de Cluny, à Rheinau, Ottobeuron et Wessobrunn [24].

Le 25 mai 1085, Grégoire VII rendait le dernier soupir à Salerne : le Souverain de Rome mourait dans la terre d'exil, mais le Pape triomphait dans la mort. Humainement Hildebrand était vaincu, mais son programme, codifié dans la nouvelle législation canonique, accepté et défendu par une pléiade d'hommes de valeur, allait en grande partie être réalisé, et cette victoire morale était appelée à exercer une influence décisive sur les destinées de l'Église d'Occident [25]. Grégoire avait porté un coup mortel aux ennemis de la liberté et de la pureté de l'Église, et il léguait à ses successeurs une autorité qui ne leur sera plus disputée [26]. Le célibat sacerdotal restauré et remis en honneur, la simonie proscrite, honnie comme un crime, la nomination des évêques ramenée à son origine spirituelle, l'indépendance des élections pontificales mise à l'abri de toute influence séculière, le prestige de la Papauté considérablement élevé dans l'opinion publique et dans le droit des nations, voilà l'héritage que Grégoire laissait à ses successeurs. La lutte pourra continuer, car tant qu'il y aura des hommes, il y aura des passions et des combats. L'Église luttera en Angleterre avec S. Anselme contre Guillaume le Roux et Henri Beauclerc pour l'indépendance de ses évêques ; elle luttera en France pour la pureté du mariage et l'honneur du sacerdoce avec Yves de Chartres et l'armée

monastique ; elle luttera en Allemagne contre la mauvaise foi d'Henri V. La Papauté pourra être persécutée, bannie, exilée, mais la chrétienté entière, soulevée par elle, se ralliera à sa cause, et la lutte finira par la reconnaissance du pouvoir spirituel. Avec la liberté et l'indépendance de l'Église, c'était aussi la liberté des peuples qui était sauvée de la tyrannie d'un absolutisme sans contrôle.

La lutte, en se prolongeant, avait éveillé un secret désir de rapprochement, inspiré par une conception plus juste des revendications des deux parties. On arrivait à établir une distinction plus nette entre la collation du pouvoir spirituel et l'investiture des fiefs. On entendait Yves de Chartres dire qu'après tout le symbole extérieur de l'investiture n'avait pas d'importance, pourvu que la distinction des pouvoirs fût clairement marquée par la libre élection des évêques et par la confirmation du souverain. Tandis qu'en Angleterre le roi Henri renonçait à l'investiture et se contentait de l'hommage, Philippe Ier en France abandonnait l'investiture par la crosse et l'anneau, mais restait maître des régales et du domaine épiscopal, recevait le serment de fidélité des évêques consacrés et gardait une influence considérable sur les élections. En Allemagne, Henri V maintenait ses prétentions à la réception du serment de vassalité des dignitaires ecclésiastiques et à l'investiture par les symboles traditionnels des biens temporels, mais après la consécration. C'était une concession bien minime. Pascal II rejeta cette prétention. A Sutri, pour obtenir la renonciation à l'investiture, le Pape se déclara prêt à sacrifier le temporel de l'Église d'Allemagne et à abandonner à l'empereur

les régales et les domaines impériaux, mais l'épiscopat allemand se souleva, et, de guerre lasse, Pascal II, vinculé dans sa liberté, finit par reconnaître à l'empereur le droit à l'investiture traditionnelle. Cette faiblesse momentanée, si vivement reprochée au Pontife par Bruno de Segni, fut bientôt réparée.

Les esprits se rapprochèrent, et, dans le camp même des Césariens, on proposa une formule transactionnelle : élection canonique préalable, investiture subséquente des régales par le sceptre. Le concordat de Worms, conclu en 1122 entre Calixte II et Henri V, mit fin au conflit. L'empereur renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau et autorisait l'élection canonique aux évêchés et abbayes ; le Pape, de son côté, lui reconnaissait le droit d'assister en Allemagne aux élections et de donner l'investiture des régales par le sceptre, avant le sacre en Allemagne, après en Italie et en Bourgogne. Une lutte séculaire se terminait par un modus vivendi provisoire, dans lequel deux puissances traitaient d'égale à égale : on avait fait ressortir et établi les divergences de principe, on s'était fait des concessions mutuelles nécessaires ; on avait créé un droit idéal, mais qui ne faisait point disparaître les causes du conflit entre les deux pouvoirs. Les traditions césariennes de l'Empire survivront au concordat ; le droit coutumier fit bientôt oublier le privilège ; Worms marque une trêve [27], mais les conflits étaient inévitables et ils se renouvelleront ; à toutes les époques des concordats régleront les rapports entre l'Église et l'État. L'expérience des siècles est là pour montrer qu'avec les années la mentalité des contractants se modifie, et que la trêve et l'accord

amical font place à un état latent d'hostilité parfois mal contenue, et que l'État entend presque toujours mettre sa force au service de ses prétentions de suprématie indiscutée dans les questions mixtes.

III

La lutte était finie. Cependant l'Église du Christ continuait sa mission de paix et d'apostolat parmi les nations, défendant la pureté de sa foi contre les hérésies et l'intégrité de sa discipline dans les conciles, et, tandis qu'elle résistait aux puissants de ce monde, pour faire reconnaître ses droits les plus sacrés, sûre de l'avenir, elle lançait les peuples à la conquête du tombeau du Christ.

Et Cluny poursuivait sa vie régulière, sa vie de prière et de recueillement. La grande abbaye bourguignonne était arrivée à l'apogée de sa gloire avec S. Hugues, entourée d'un respect universel, dans lequel venaient se confondre les hommages des Papes, des princes et des peuples. Urbain II avait proclamé bien haut que « pénétrée plus profondément que les autres de la grâce divine, la congrégation de Cluny brillait sur la terre comme un nouveau soleil »[28] ; Pascal II l'appelait « un foyer lumineux qui illumine le monde »[29], et Calixte II « le miroir de l'ordre monastique »[30] ; l'austère S. Pierre Damien, témoin oculaire des vertus pratiquées à Cluny, épuisait en quelque sorte les comparaisons bibliques pour traduire les impressions qu'il avait emportées de sa visite[31]. Tel est le prestige qui entoure l'abbé de Cluny, si prépondérant est son rôle dans l'ordre monastique, qu'il semble en être la tête, et que l'ap-

pellation de moine noir arrive à se confondre, même dans les actes pontificaux, avec celui de clunisien. Les abbés de Fulda et de Fleury peuvent porter les titres de primats de Germanie et de Gaule ; ce titre ne répondait pas à une réalité. L'abbé du Mont-Cassin, en sa qualité de successeur de S. Benoît, au témoignage même de S. Odilon, pouvait s'appeler l'abbé des abbés. Le vrai primat, celui que l'on considérait dans une grande partie de la chrétienté, comme le chef moral de la famille bénédictine, c'était l'abbé de Cluny ; tel S. Odilon, que l'évêque Adalbéron de Laon croyait accabler de ses sarcasmes en l'appelant le porte-étendard, le prince de la milice monastique, le roi de Cluny [32].

Cluny avait rempli une mission glorieuse, celle de restaurer dans sa pureté la vie bénédictine, puis de préparer les voies à la régénération de l'Église, et la Providence l'avait aussi amené à travailler au bien-être moral et matériel de la société civile.

En retournant à la Règle, les fondateurs de Cluny s'étaient inspirés de la tradition, et en adaptant les prescriptions du code bénédictin, écrit quatre siècles auparavant, aux besoins de leur temps, ils restaient fidèles à la discrétion de S. Benoît. Ils y apportaient un grand tempérament, qui fut comme la caractéristique de toute leur politique. Appuyée sur l'autorité pontificale, et ce fut un acte de foi à l'heure où la Papauté humiliée subissait la plus honteuse des servitudes, la fondation de Cluny se posa nettement en centre et en foyer de réforme. Quand S. Odilon mourut le 1er janvier 1049, l'ordre monastique, dans son ensemble, avait été régénéré sous l'influence de Cluny et des autres centres de réforme, avec lesquels

la grande abbaye bourguignonne se trouvait en contact. Dans la société morcelée et désorganisée des X[e] et XI[e] siècles, Cluny parvint à conjurer les dangers de l'isolement et de la faiblesse individuelle par la concentration des pouvoirs dans une même main. Une même vie circula dans le corps entier : unité d'observances, unité de liturgie, unité de direction. L'ingérence de l'épiscopat, alors asservi au pouvoir civil et trop souvent dépourvu des vertus sacerdotales, pouvait être un danger journalier pour l'établissement et le maintien de la réforme. Cluny fit appel au pouvoir suprême, et, par la protection pontificale et par l'exemption, en fortifiant le pouvoir central, il assura la conservation de son œuvre. Pendant plus de deux siècles, Cluny resta à la hauteur de l'idéal monastique ; il dut ce bienfait en grande partie à son système de centralisation, tempéré dans certains cas par la fédération, et surtout à la valeur de ses abbés. Cluny offre cette particularité que pendant les deux premiers siècles de son existence, il n'eut que six abbés, et que l'élection de ses chefs, remise au libre choix des moines en vertu de la Règle, du testament du fondateur et des bulles pontificales, fut de fait influencée par l'abbé en charge qui désignait son successeur à l'approbation des religieux. Cette dérogation au droit commun pouvait se justifier par le besoin d'assurer la perpétuité des traditions, de maintenir à une même hauteur d'idéal toute une armée de moines, et de propager l'œuvre de la réforme, biens supérieurs qui eussent été compromis par l'immixtion d'influences étrangères, en un temps où tout monastère puissant était exposé aux convoitises des princes et des

grands. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les traditions monastiques, fortement affaiblies pendant le cours du IXe siècle, à la suite de la dislocation de l'Empire carolingien et des incursions des Normands et des Hongrois, encore flottantes au gré des interprétateurs de la Règle, devaient être mises à l'abri de toute discussion et de toute hésitation. Cette unité de direction, contrastant étrangement avec le morcellement féodal, semblait conférer aux abbés de Cluny, surtout quand ils s'appellent Odon, Maïeul, Odilon, Hugues, et que l'auréole de la sainteté brille à leur front, une sorte de patriarcat au sein de l'ordre bénédictin, et les entourer auprès des Papes et des princes du prestige qui s'attachait au nom de S. Benoît.

Cluny n'a pas suivi de programme politique nettement formulé à ses débuts, cela ne rentrait pas dans le cadre de la vie monastique, mais, en travaillant à la réforme de la vie religieuse, en cherchant son point d'appui dans la Papauté elle-même contre l'ingérence dangereuse d'un épiscopat trop dépendant du pouvoir civil et dominé par des considérations humaines, Cluny fut amené à affirmer la suprématie pontificale et à réclamer l'indépendance du pouvoir ecclésiastique. Ce travail de réorganisation morale et religieuse, qui durait depuis près d'un siècle et demi quand éclata la lutte des Investitures, devait avoir pour résultat de proclamer à la face du monde l'idéal de la morale chrétienne et des vertus sacerdotales, de restaurer au sein du peuple la vraie notion de la nature de l'Église et de sa mission, de faire toucher du doigt les plaies du corps ecclésiastique, de réveiller les consciences, de grouper autour

d'une seule bannière les partisans de la régénération de l'Église et de la société. La vie clunisienne était en elle-même une protestation contre l'incontinence, contre la simonie et contre l'investiture laïque. En groupant toutes ses dépendances, répandues sur tout le sol de la chrétienté occidentale, autour d'un seul chef, incarnation d'un grand principe, Cluny a été pour l'Église une force de premier ordre et son principal point d'appui. Lorsque Grégoire VII accentua fortement le programme des revendications de la Papauté, le monde était préparé à ce programme : divisée en deux camps, la Chrétienté allait se prononcer ou pour la liberté de l'Église ou pour la tyrannie. La lutte était inévitable, mais elle devait aboutir à la victoire des principes.

Les situations différentes des diverses nations du monde chrétien, créées par une tradition séculaire et par les nécessités sociales, ne permettaient pas une même et rigoureuse application de principes inflexibles ; ce fut le mérite de Cluny d'avoir su concilier les idées comme les devoirs, d'avoir prévu les concessions possibles et les solutions durables. Cluny, avec S. Hugues et Pons de Melgueil, prépara les voies à la réconciliation entre l'Empire et le Sacerdoce [33], en un temps où le Saint Siège était occupé par des pontifes sortis des rangs de la milice monastique. Sans dévier dans la voie du devoir, sans faiblir dans l'obéissance à l'autorité suprême, Cluny n'oublia jamais la dette de reconnaissance contractée envers les empereurs de Germanie, et le rôle conciliateur de ses abbés témoigne hautement et de la gratitude des Clunisiens et de l'esprit de discrétion qui animait leurs chefs.

La société civile, à son tour, devait dans une large mesure profiter de l'action de Cluny. Au milieu d'un monde profondément bouleversé, livré au morcellement féodal, exposé à toutes les horreurs et à toutes les surprises des guerres locales, des pillages et des exactions de tous genres, avec sa vie tranquille, laborieuse et bienfaisante, le monastère apparaissait aux yeux des peuples comme une oasis de paix et le type d'une société parfaitement organisée. L'idée de l'ordre s'imposait au monde féodal, et, avec elle, la restauration du concept de la fraternité chrétienne. Né et grandi au sein d'une société troublée, en grande partie inculte, tout pénétré du sentiment de respect et de charité envers l'autorité et envers le prochain si profondément inculqué par S. Benoît, le monde clunisien devait apparaître comme un exemple vivant de l'idéal de la société chrétienne [34]. Cette idée de paix, Cluny parvint à l'imposer par la Trêve de Dieu, et par là il rendit à l'agriculture, au commerce et à l'industrie la stabilité dont ils avaient besoin pour se développer. Il s'intéressa vivement au sort de ses colons, et la famille de S. Pierre de Cluny, sans porter le nom de commune, fut une des premières manifestations de la vie démocratique en France.

La réforme clunisienne, et ce mot doit être pris dans son sens le plus large, eut encore l'heureux effet de provoquer dans les monastères un retour à une culture plus intensive des lettres et des arts. Les écoles sont remises en honneur, les bibliothèques multipliées et enrichies, la productivité littéraire augmentée, et les arts refleurissent sous la poussée du renouveau monastique [35]. Certes on aperçoit çà

et là une tendance rigoriste qui déclare la culture des sciences profanes incompatible avec le renoncement complet du moine, et qui prohibe les écoles extérieures, mais elle n'est pas assez puissante pour entraîner la masse, et les classiques continuent d'être lus et copiés, et divers centres d'enseignement tels que Fleury, Saint-Bénigne de Dijon, Fécamp, le Bec en France ; en Belgique, Stavelot, Lobbes, Gembloux, Saint-Trond, continuent les traditions des monastères carolingiens, que Cluny, malheureusement,abandonna trop facilement et pour son malheur.

L'art, par contre, ne trouva pas de milieu plus favorable à son développement que les monastères, et la période de la réforme monastique des Xe et XIe siècles est celle d'une vraie renaissance. Des églises, vastes et richement décorées, surgissent de toutes parts. Cluny élève une basilique qui rivalise de grandeur et de beauté avec les édifices les plus renommés de la capitale du monde chrétien. Ses procédés et ses formes d'architecture sont adoptés dans ses dépendances [36]. Tout grand centre de réforme religieuse est en même temps un centre de culture artistique : Cluny, Fleury, Dijon, Hirsau, et la réforme de Lorraine trouve dans un de ses chefs, S. Poppon, un rénovateur de l'architecture. Les arts plastiques suivent un même essor. C'est que l'art est un don de Dieu, et, dès qu'il s'agit de glorifier Dieu, rien n'est assez beau, rien n'est assez précieux. La critique trouvera à redire à cette profusion de richesses ; les représentants les plus autorisés de l'Ordre bénédictin se lèveront pour protester, et l'apologie de Pierre le Vénérable fera écho aux revendications d'un Suger et d'un Rupert de Deutz.

NOTES.

1. La question des investitures a donné lieu à une littérature extrêmement abondante. Je signalerai particulièrement, en dehors de l'ouvrage déjà mentionné de Hauck, A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liége et de Cambrai*. Louvain, 1890-1891, 2 vol.; Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. Leipzig, 1894 ; A. Solmi, *Stato e chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms (800-1122)*. Modène, 1901, et la substantielle analyse qu'en a donnée le prof. Cauchie dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. V, 1904, p. 573-598, où l'on trouvera la bibliographie du sujet ; Ant. Scharnagl, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites*. Stuttgart, 1908 ; Jos. Schmidlin, *Das Investiturproblem* (*Archiv f. kath. Kirchenrecht*, t. LXXXVII, 1907, p. 87-102) ; B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe I*er. Paris, 1907 ; Schäfer, *Zur Beurteilung des Wormser Concordats* (*Philos. und histor. Abhandl. der preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1905) ; et l'intéressante étude : *Bauriss des Planes den Papst Gregor VII während seines Pontifikats befolgte* (*Hist. polit. Blätter*, t. XXXVI, p. 514-537, 621-643).

2. Aug. Fliche, *Le Cardinal Humbert de Moyenmoutier*. Étude sur les origines de la réforme grégorienne (*Revue histor.*, t. CXIX, mai 1915, p. 41-76).

3. A. Brackmann, *Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800* (Geschichtl. Studien f. A. Hauck. Leipzig, 1916). Ce n'est que plus tard qu'Einhard parlera des scrupules de son maître. (Halphen, *Études critiques sur l'hist. de Charlemagne*. Paris, 1921, p. 223-238).

4. K. Voigt, *Die Karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des Westfränkischen Königtums*. Laienäbte und Klosterinhaber. Stuttgart, 1917.

5. E. Lesne, *Les origines du droit de régale*. Évêché et abbaye en régale : l'époque carolingienne (*Nouvelle revue histor. de droit français et étranger*, XLV, 1921, pp. 1-52).

6. Steinacker, *Geschichtliche Notwendigkeit deutscher Politik* (*Hist. pol. Blätter*, 1921, I, p. 31-46).

7. Voir Fréd. O. Voigt, *Die Klosterpolitik der salischen Kaiser und Könige mit besonderer Berücksichtigung Heinrichs IV bis zum Jahre 1077*. Leipzig, 1888 ; Joh. Polzin, *Die Abtswahlen in den Reichsabteien von 1024-1056*. Greifswald, 1908 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, p. 447-448.

8. Ad. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising* (*Neues Archiv*, t. XXXVII, 1911, p. 101-107).

9. A.Cauchie, *La querelle des investitures,* I, p. LXXXII-LXXXVIII ; P. Fournier, *Le Décret de Burchard de Worms* (*Revue d'hist. ecclés.*, XII, 1911, p. 461-463).

10. A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory of the West,* t. IV.Londres, 1922.

11. Voir Aug. Fliche, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII.* Les prégrégoriens. Paris, 1916; du même, *Hildebrand* (*Le Moyen-Age,* 1919, p. 76-106, 149-161, 197-210) et *S. Grégoire VII.* Paris, 1920.

12. P. Fournier, *Le décret de Burchard de Worms* (*Revue d'hist. eccl.*, 1911, p. 672-674).

13. L'influence des idées augustiniennes sur la littérature du mouvement grégorien a été mise en lumière et démontrée, parfois avec une certaine exagération ou même étroitesse de vue, dans les travaux de E. Bernheim et de ses élèves. Je signalerai l'ouvrage de E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik-und Geschichtsschreibung* I. Tubingue, 1918 ; B. Gaffrey, *Der liber de unitate ecclesiae conservanda im Lichte mittelalterlichen Zeitanschauungen.* Berlin, 1921 ; J. Lange, *Das Staatensystem Gregors VII auf Grund des Augustinischen Begriffs von der « libertas ecclesiae ».* Greifswald, 1915.

14. Si Hildebrand a pu séjourner à Cluny, comme le croit M. Tangl, depuis la fin de l'automne 1047 et pendant l'année 1048, le récit de Bonizon, qui nous le montre dans l'entourage de Léon IX en compagnie de l'abbé Hugues de Cluny à Besançon, recevrait une confirmation inattendue, et cette hypothèse jetterait un nouveau jour sur les relations entre le Pape réformateur et l'abbaye de Cluny (M. Tangl, *Gregor VII jüdischer Herkunft ?* (*Neues Archiv,* t. XXXI, p. 161-179), article dirigé contre P. Fedele (*Archivio della Rom. soc. di storia patria,* t. XXVII, p. 339-340 ; t. XXVIII, p. 487-491). Mais le fait de la rencontre à Besançon est controuvé, pour la raison bien simple que S. Odilon, abbé de Cluny, étant mort à Souvigny dans la nuit du 31 décembre au 1er janvier, ce ne fut que le 18 janvier qu'il y eut un nouvel abbé, S. Hugues. Léon IX quitta Toul aussitôt après Noël et ne put rencontrer au cours de son voyage aucun abbé de Cluny (A. Fliche, *Hildebrand* dans *Le Moyen-Age,* XXX, 1919, p. 89).

15. H. Feierabend, *Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreits.* Breslau, 1913. Rien de plus suggestif que l'esprit d'opposition à Cluny qui

pénètre les Casus d'Ekkehard de St-Gall (J. Heidemann, *Studien zu Ekkehard IV. Casus S. Galli* (*Forschungen zur deutschen Gesch.*, t. VIII, p. 97-98, 113).

16. H. Hirsch, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit.* Weimar, 1913 ; J. Lange, *Das Staatensystem Gregors VII auf Grund des Augustinischen Begriffs von der « libertas ecclesiae »*. Diss. Greifswald, 1915.

17. B. Messing, *Papst Gregors VII Verhältniss zu den Klöstern.* Greifswald, 1907 ; K. Korbe, *Die Stellung Papst Urbans II und Papst Paschalis II zu den Klöstern.* Greifswald, 1910.

18. L. M. Smith, *Cluny and Gregor VII* (*The English histor. review*, janv. 1911, p. 20-23).

19. Mgr Baudrillart, *Cluny et la Papauté*, p. 10.

20. H. Otto, *Heinrich IV in Canossa* (*Histor. Jahrbuch*, XXXVII, 1916, p. 284).

21. Joffé-Löwenfeld, 5154 ; *Bull. Cluniac.*, p. 21 ; L'Huillier, *Saint Hugues*, p. 305-306.

22. Voir L. Compain, *Étude sur Geoffroy de Vendôme.* Paris, 1891.

23. A. Gross, *Der « Romanus legatus » nach der Auffassung Gregors VII.* Halle, 1901 ; J. Massino, *Gregor VII im Verhältniss zu seinen Legaten.* Greifswald, 1907.

24. Feierabend, *l. c.*

25. P. Fournier, (*Le Moyen-Age*, t. XXXII, 1921, p. 237-238).

26. J. P. Whitney, *Gregor VII* (*English hist. Rev.*, 1919, t. XXXIV, p. 129-151).

27. A. Hofmeister, *Das Wormser Konkordat. Zum Streite um seine Bedeutung.* Iena, 1915 ; R. Krohn, *Der päpstliche Kanzler Johannes von Gaeta* (Gelasius II). Berlin, 1918.

28. Lettre de 1098 (*Bibl. Cluniac.*, col. 520).

29. Lettre aux moines de Saint-Gilles (P. L., t. 163, col. 416).

30. Lettre du 22 février 1120 (Robert, *Bullaire*, t. I, p. 209).

31. Lib. VI, ep. 4 (P. L., 144, col. 374-378) ; ep. 5 (col. 378-386) ; voir Petr. Venerab., *De mirac.*, I, 9 (P. L., 189, col. 872) ; Guillaume de Malmesbury, *De gestis pontif. Angl.* (P. L., 179, col. 1520).

32. Ad Rodbert. regem, Vers 115, 147, 156.

33. Imbart de la Tour (*Millénaire de Cluny*, p. 40).

34. Lorsqu'en 1145 l'évêque Hatton de Troyes se retira à Cluny, le prieur de St-Jean de Sens, Pierre, écrivit à l'évêque « caputio beati Benedicti feliciter laureato » ces

mots qui résument l'idéal clunisien : paix et joie : « Summam namque felicitatem esse quis ambigat in hac vita prosequenda perpetua vita Cluniacensi vita vivere quam constat ab antiquo Domino complacere ? In hac sancti patres Odo, Maiolus, Odilo, Hugo mirifice floruerunt... In hac domo caritatis et leticie collocaris sub apostolo Petro, sub abbate Petro... » (Rose, *Verzeichnis der latein. Handschriften der Bibl. zu Berlin.* Berlin, 1893, t. I, p. 411 ; *Gall. christ.*, t. XII, Instr., col. 266).

35. Voir E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit.* Halle, 1894, t. II, p. 327-405 ; R. Graham, *The intellectual influence of english monasteries between the tenth and the twelfth centuries* (*Transactions of the R. Hist. Soc.* N. S. XVII, p. 23-65) ; de la même, *The relation of Cluny to some movements of monastic reform* (*Journal of theol. studies,* 1914, p. 180-195).

36. Sur l'influence clunisienne dans l'art, voir les ouvrages mentionnés dans le chapitre précédent, notamment ceux de Terret, Male et Gillet.

VI

L'ORDRE DE CITEAUX

Le rôle mondial de Cluny, résultat de son programme de réforme ; effacement de l'Ordre au XII[e] siècle ; création d'un nouveau centre réformateur, Cîteaux.

I. S. Robert de Molesme ; fondation de Cîteaux ; entrée de S. Bernard ; fondations. — Organisation de l'Ordre : abbayes-mères et filiales ; autonomie et fédération sous le chapitre général ; visites canoniques ; — la charte de charité (1119). — Le programme cistercien : retraite, prière, travail personnel dans le cloître même ; — propagation de l'Ordre, vocations de choix ; apostolat de S. Bernard.

II. L'Ordre de Cîteaux et ses premières relations avec les maisons bénédictines ; conflits et attaques ; réponse de Pierre le Vénérable. — Points de divergence : constitution de l'Ordre, exemption, vie de retraite, travail, culte divin, régime économique.

III. Nombre et prospérité des monastères bénédictins au XII[e] siècle, moines illustres, influence de Cîteaux sur les réformes. — Position sociale des monastères cisterciens, action religieuse de ses membres : prédication des croisades, réforme des monastères, évangélisation et colonisation du nord de l'Allemagne ; ses mérites au point de vue économique et industriel. — Abandon graduel de l'esprit primitif au point de vue intellectuel et économique.

Lorsqu'en 910 l'abbé Bernon de Baume accepta l'offre faite par le duc Guillaume d'Aquitaine de fonder un monastère à Cluny, une grande pensée présida à cette œuvre, celle de la restauration de l'idéal monastique d'après la Règle de S. Benoît.

Au milieu de la décadence générale qui avait frappé l'Église et les cloîtres, Cluny, héritier des traditions de S. Benoît d'Aniane, cherchait à remettre en honneur la discipline que Louis le Pieux se proposait d'imposer en 817 aux monastères de l'Empire. S. Odon, successeur de Bernon, eut pleinement conscience de la mission dont Cluny était investi ; il se fit l'apôtre de la réforme monastique, et, par elle, de la restauration des mœurs et de la discipline au sein de la société et de l'Église. Cluny prépara les voies au rétablissement du pouvoir mondial de la Papauté ; il fut un centre puissant d'action, dont les effets se firent sentir à la fois en France, en Italie, en Allemagne, en Angleterre, en Espagne. Ses abbés, illustres par leur sainteté et par leurs talents, infatigables dans leur prodigieuse activité, sont devenus comme les chefs de l'ordre monastique. Celui-ci est tellement mêlé à la vie de l'Église, qu'à un moment donné des XI[e] et XII[e] siècles, la Papauté elle-même, échue à des fils de S. Benoît, avec l'appui de cardinaux, de légats, d'évêques sortis du cloître, semble prendre à son compte le grand mouvement parti du monastère bourguignon, et vouloir réaliser, avec le concours de l'ordre monastique, la grande idée qui inspire et dirige Cluny depuis un siècle et demi, celle de la réforme. Les lettres, les arts sont cultivés avec ardeur dans les cloîtres ; les moines sont encore aux X[e] et XI[e] siècles les grands artisans de la civilisation chrétienne. Bon gré mal gré, et comme à son insu, mais sous la pression des circonstances et de conditions sociales inéluctables, l'ordre monastique, dont le but premier est la sanctification de ses membres dans une vie de prière, de travail et de

retraite, se trouve mêlé aux grands mouvements religieux et politiques du monde qui l'entoure ; il est entraîné et ne peut se soustraire à l'impulsion qu'il reçoit du dehors ; il faut qu'il compte avec la Papauté, avec l'Église, avec les princes, avec la société dans laquelle il vit. Toute vitalité doit se traduire en actes ; le défaut de but nettement formulé provoque une diminution d'idéal, un relâchement, puis une paralysie graduelle de forces condamnées à l'inaction.

Les missionnaires bénédictins d'Angleterre et de Germanie furent de grands civilisateurs ; le jour où la force d'expansion s'affaiblit chez leurs descendants et ne fut pas remplacée par une autre activité, telle qu'une intensification de la vie intérieure et de la culture des lettres et des arts, leurs cloîtres cessèrent d'être des foyers de sainteté et de lumière. Tant que Cluny et les monastères fondés ou restaurés d'après ses idées restèrent fidèles à leur programme réformateur, tant qu'ils prirent une part active aux grandes luttes de l'Église, la discipline y fut florissante et leur action fut bienfaisante. Le jour où ce programme fut ou réalisé ou abandonné par suite des changements opérés dans la société, l'idéal faiblit, la vie se ralentit, et l'ordre n'eut plus la force morale nécessaire pour conserver sa position sociale et marcher à de nouvelles conquêtes. Atteint lui aussi par cette lassitude qui frappe toutes les institutions humaines, à mesure qu'il se repliera sur lui-même et se contentera de mener une vie effacée et facile, l'ordre monastique se laissera envahir et dominer par un esprit de conservatisme et de particularisme, qui le rendra étranger et insensible aux

idées généreuses qui avaient été sa raison d'être et avaient fait sa force dans le passé.

Cluny a pour chef saint Hugues ; le siège de Cantorbéry est illustré par saint Anselme ; un pape bénédictin occupe le Siège de saint Pierre ; de nombreux évêques, sortis des monastères, président avec gloire aux plus célèbres églises de la chrétienté ; des abbayes sans nombre se distinguent encore par l'éclat de leur discipline, la culture des lettres et des arts et par la valeur de leur enseignement, et cependant le mot de réforme a de nouveau retenti au sein de l'ordre monastique : c'est à la lettre de la Règle bénédictine qu'on veut revenir, et celle-ci semble demander du moine une vie pauvre dans la solitude, loin du monde, sans action directe sur la société. Et celui qui se fait le porte-voix de ces réclamations, c'est le moine qui va dominer son époque de toute la hauteur de sa sainteté et de son génie, qui va remplir le monde du bruit de sa renommée et l'étonner par ses prodiges, qui parlera aux Papes, aux rois, aux peuples, avec une autorité dont n'a joui aucun de ses prédécesseurs dans la vie monastique. Il sera sans cesse sur tous les chemins de la chrétienté occidentale, et il restera l'apôtre intransigeant de la retraite claustrale. De son temps, un moine de la nouvelle réforme, un de ses disciples, montera sur la Chaire de Pierre ; des évêques sortiront des nouveaux cloîtres, et cet homme sera à peine descendu dans la tombe, que les principes eux-mêmes de cette réforme seront discutés et leur application modifiée, tant il est vrai que les faits sont plus forts que les théories, et qu'un ordre religieux subit, quoi qu'il fasse, l'influence de la société dans laquelle il vit et

agit. Cette nouvelle réforme était celle de Cîteaux, dont S. Bernard fut l'âme [1].

I

Le 21 mars 1098, l'abbé Robert de Molesme, accompagné de quelques-uns de ses religieux, dont plusieurs avaient autrefois pratiqué la vie érémitique afin de mener une vie absolument conforme aux prescriptions de la règle bénédictine, sans aucune des mitigations que la tradition avait introduites, quittait son abbaye et allait créer un nouveau moutier dans une contrée sauvage, à cinq lieues de Dijon [2]. Molesme avait été fondé dans la pauvreté et s'était développé par le travail manuel des premiers moines. De nombreuses donations, parfois intéressées de la part des bienfaiteurs, des relations assez fréquentes avec le monde féodal avaient rapidement modifié la mentalité de la majeure partie des religieux, et les austérités des premières années avaient fait place à des adoucissements légitimés par la pratique des autres monastères et par la tradition. Un double courant se manifesta bientôt au sein de la communauté : les uns réclamaient le retour à l'austérité primitive, les autres se prononçaient pour la mitigation. L'abbé Robert prit parti pour les premiers. Une séparation s'imposait, et elle s'effectua avec l'autorisation d'un légat pontifical, Hugues, archevêque de Lyon. Robert et vingt de ses moines se fixèrent à Cîteaux et reprirent l'ancienne observance : solitude absolue, travail manuel, pauvreté dans le vêtement et la nourriture, refus de toute activité en dehors de l'enceinte claustrale, soit

d'enseignement, soit de ministère ecclésiastique. Le monastère ne pouvait recevoir, en fait de dotation, que les terres ou biens qu'il mettrait lui-même en culture. C'était une réaction nettement marquée contre Cluny et contre la tradition de l'ordre bénédictin.

Saint Albéric, qui succéda à S. Robert, obligé sur l'ordre du Pape de reprendre la direction de Molesme, rédigea les premiers statuts du nouveau monastère. Le troisième abbé, S. Étienne Harding, régla le cérémonial ramené à une plus grande simplicité, et revisa les livres liturgiques. La sévérité de la vie menée à Cîteaux effraya les postulants et une maladie contagieuse vint décimer la communauté en 1111. Étienne Harding doutait du succès de l'entreprise, qui eût peut-être échoué comme d'autres essais de ce genre, si la Providence ne lui avait envoyé l'année suivante celui qui allait porter la gloire de Cîteaux à un point où elle éclipserait pour un temps celle de Cluny.

Bernard de Fontaine avait vingt et un ans quand l'appel de Dieu se fit entendre à son cœur. C'était un jeune homme accompli, aux manières distinguées, à l'intelligence ouverte ; nature ardente, éprise de l'idéal chrétien, intrépide dans ses résolutions, dévorée du zèle de gagner au Christ les âmes auxquelles il voulait infuser la charité qui dévorait la sienne. Le fils du seigneur de Fontaine a entendu parler de Cîteaux, et la nouveauté du genre de vie qu'on y mène a excité son ardeur. Il sera moine, et rien que moine dans la retraite la plus absolue, dans la pauvreté la plus complète. Là, il ne vivra plus que pour Dieu ; il aura tout quitté, il se renoncera

entièrement pour chercher Dieu, pour aimer Dieu. Bernard se fait apôtre d'un noviciat dont il ne connaît pas même les épreuves ; il se fait le propagandiste d'une réforme qu'il n'a pas encore vu mettre en pratique, et bientôt le château de Châtillon réunit dans ses murs les frères de Bernard, un oncle, trente gentilshommes qu'il a enrôlés sous l'étendard du Christ, et qu'il va conduire à Cîteaux, comme premier trophée d'un apostolat qui devait bientôt enregistrer d'autres triomphes. Du coup, c'était la féodalité bourguignonne qui s'ébranlait, et Cîteaux conquérait la célébrité. L'arrivée de Bernard et de ses compagnons releva le courage de saint Étienne ; cet essaim de vocations aussi extraordinaires, c'était l'avenir de son œuvre assuré, c'était la bénédiction qui descendait sur la solitude pour la faire germer et fleurir. Les novices ne cessent d'affluer à Cîteaux. Dès 1113, l'abbaye doit essaimer. La Ferté (17 mai 1113), Pontigny (31 mai 1114), Clairvaux (25 juin 1115), Morimond (25 juin 1115) sont les quatre premières filles de Cîteaux, les abbayes-mères d'une postérité qui, à la fin du XII[e] siècle, ne comptera pas moins de cinq cent trente abbayes d'hommes, et, à la fin du XIII[e], pas moins de six cent quatre-vingt quatorze monastères.

Cîteaux fut plus qu'une abbaye-mère ; il devint un chef d'ordre. Les traditions du passé, les exemples donnés par Cluny permettaient aux réformateurs cisterciens de mettre à profit les expériences faites au cours des années écoulées depuis leur fondation. Cîteaux offrait un type de vie religieuse, qu'il préconisait comme l'interprétation authentique de la Règle bénédictine ; il devenait le modèle de la

réforme à introduire au sein de l'ordre monastique. Le succès de cette entreprise dépendait du système que l'on adopterait pour l'organisation des monastères qui accepteraient cette réforme. La Règle de S. Benoît n'a pas fixé les relations qui peuvent exister entre abbayes-mères et filiales, ni entre monastères confédérés ; elle ne parle pas de groupements, bien que la vie du législateur en fournisse un exemple. Les siècles qui ont vu la propagation de l'ordre, ont connu des essais de groupement, mais les liens qui unissaient les maisons entre elles étaient souvent plutôt d'ordre moral ; il n'y avait subordination véritablement hiérarchique que dans les prieurés relevant des grandes abbayes. Cluny a créé la centralisation dans une partie de l'ordre bénédictin, mais au détriment de l'esprit de famille et du libre développement des prieurés. L'autorité y était remise aux mains d'un seul homme, dont l'action ne pouvait s'exercer à la fois sur tous les points de la chrétienté. La multiplicité des petits prieurés paralyse la vie d'un grand nombre de moines, privés des ressources qu'offrent pour la vie liturgique, intellectuelle et même spirituelle les monastères régulièrement organisés. L'autorité du chef dépend en grande partie de sa valeur morale ; c'est lui qui donne l'impulsion, met en mouvement les énergies morales, soutient tout l'organisme de la congrégation. Du jour où les abbés de Cluny cesseront de s'appeler Odon, Maïeul, Odilon, Hugues, c'en sera fait de l'homogénéité dans le corps clunisien. Entre la génération qui a vu S. Hugues et celle que dirige Pierre le Vénérable, il y a déjà un abîme ; le temps a marché et modifié profondément les situations.

Pierre le Vénérable est un saint moine, un lettré distingué, un administrateur de premier ordre ; il pourra réglementer, même avec succès, corriger des abus, maintenir une discipline remarquable ; il ne reconstituera pas l'unité morale du corps clunisien, il ne rendra pas à Cluny sa position mondiale dans l'Église ni dans l'ordre monastique [3].

Cîteaux trouva la juste proportion entre l'isolement dangereux des monastères fondés par lui et les excès d'une centralisation absolue. Il respecta l'autonomie des maisons et l'autorité abbatiale au sein de ces maisons ; mais pour y mettre le pouvoir du chef à l'abri de tout excès et de toute faiblesse, pour y maintenir l'uniformité de discipline et soustraire l'interprétation de la Règle au caprice des individus, il établit une subordination réelle de tous les membres de l'ordre, moines et abbés, à une observance commune. Il laissa à chaque maison sa force naturelle de développement et d'expansion, mais il la plaça sous le contrôle d'une autorité stable et puissante. Dans une assemblée générale tenue en 1119 et qui réunit les abbés des dix monastères existants, Étienne Harding publia la « Charte de Charité » [4] ou statut fondamental de l'ordre, qu'il fit précéder d'un exposé historique qui rappelait les débuts de Cîteaux, rassemblait les actes officiels relatifs à la fondation et faisait connaître l'esprit qui avait animé ses fondateurs.

« D'après la constitution proclamée au chapitre de 1119, les abbés gardent toute leur autorité dans leurs monastères, mais sont soumis à la surveillance de leur père-immédiat, de l'abbé fondateur. Les pères-immédiats possèdent sur les abbayes de leur

filiation une prééminence qui, en cas d'urgence, leur confère, dans l'intervalle des chapitres généraux annuels, une autorité considérable ; dans certains cas et avec certaines restrictions, elle peut aller jusqu'à déposer l'abbé qui violerait les principes fondamentaux de l'ordre. C'est à eux que revient le droit de gouverner les abbayes pendant la vacance du siège abbatial, d'y faire annuellement les visites canoniques, d'y corriger les abus, au besoin de destituer les officiers incapables ou contempteurs de la règle ; de leur côté, les abbés des maisons-filles peuvent prendre part à l'élection de leurs « pères » ; ils peuvent aussi devenir « pères » par des fondations. L'abbé de Cîteaux, en qualité de père universel de l'ordre, veille sur toutes les maisons, mais il est soumis lui-même à la surveillance de ses quatre premiers fils, les abbés de La Ferté, de Pontigny, de Clairvaux et de Morimond, appelés les quatre premiers pères de l'ordre, qui ont le devoir de faire la visite de Cîteaux, avec faculté d'y corriger les abus, et même de prononcer la déchéance de l'abbé, si celui-ci était trouvé en faute, comme ce fut le cas pour l'abbé Guy. Les abbés réunis en chapitre général forment l'autorité suprême, devant laquelle tout le monde doit s'incliner, qui reçoit les appels et juge en dernier ressort »[5].

La création de Cîteaux répondait à des aspirations qui s'étaient fait jour sur plusieurs points de la France à la fois et se manifestaient par des essais de groupements érémitiques et une remise en honneur de la pauvreté religieuse. La fondation de Molesme avait canalisé une partie de ce mouvement ; Cîteaux et la Chartreuse, en même temps que divers

groupements de chanoines-réguliers, l'absorberont bientôt tout entier, en attendant le jour où les Ordres mendiants solliciteront l'attention de la jeunesse avide de détachement et d'apostolat.

Le programme de Cîteaux était simple et net : retour à la lettre de la Règle bénédictine, sans aucune compromission avec les coutumes introduites au cours des siècles, pratique de la pauvreté dans l'accomplissement journalier du travail manuel, vie de pénitence dans l'acceptation pure et simple du régime imposé par S. Benoît, vie de prière dans la célébration des offices liturgiques ramenés à une plus grande simplicité, vie intérieure dans la retraite, sans souci d'autre occupation intellectuelle que celle de nourrir l'âme par des lectures saintes, abnégation absolue de soi-même, sacrifice complet des choses du monde, abandon entier au service de Dieu ; en un mot, quitter tout pour ne chercher que Dieu, voilà l'idéal proposé par Cîteaux. Cet idéal pouvait être plus facilement compris d'une foule d'hommes que l'aspect plus intellectuel de la conception clunisienne et bénédictine. L'intellectualisme n'est le partage que d'une minorité et, d'ailleurs, la longueur exagérée de l'office liturgique dans de nombreux monastères, en tenant les ressorts de l'âme dans une tension trop forte et trop continue, menaçait de paralyser l'ardeur pour le saint office lui-même, et de transformer en véritable labeur un exercice qui devait être pour les âmes un réconfort, un rafraîchissement, une nourriture. La grâce de la prière n'est pas accordée à toutes les âmes dans les mêmes proportions. Déjà S. Benoît, qui a formulé nettement ce principe, a réclamé un juste équilibre entre

le temps de la prière et celui des exercices corporels. Cîteaux rétablit cet équilibre, sans doute d'une façon trop exclusive, et attacha au travail une note toute particulière, celle de la pénitence. La véritable vie intérieure ne peut se développer sans mortification. La pénitence fut héroïquement pratiquée à Cîteaux, et, grâce à elle, on vit s'y épanouir une vie spirituelle intense.

Les premiers cisterciens eurent conscience de la grande œuvre qu'ils voulaient édifier; ils en posèrent les fondements dans l'humilité et le sacrifice. Tout héroïsme a le don d'exciter l'admiration et d'éveiller dans les âmes généreuses le désir de l'imiter. L'idéal cistercien, une fois connu, fut salué avec joie. Rien n'est plus frappant, quand on parcourt les annales de l'ordre naissant, que le nombre et l'éclat des recrues qui lui arrivent de toutes parts. C'est par troupes qu'elles lui viennent des rangs de la noblesse, du clergé et de la jeunesse des écoles : Bernard de Fontaine et ses trente compagnons, Otton d'Autriche et quinze clercs de ses amis de Paris, puis, plus tard, les conquêtes faites par l'abbé de Clairvaux à Châlons-sur-Marne, d'où il revient avec « une multitude de nobles et de lettrés, clercs et laïques », à Reims, où, pour employer l'expression d'un de ses biographes, il fit sa seconde « pêche miraculeuse », en Flandre, en Allemagne, en Italie, à Paris d'où, après un sermon, il amène à Clairvaux vingt-huit novices recrutés parmi les étudiants. Les membres les plus distingués des chapitres cathédraux abandonnent leurs prébendes, et l'on verra bientôt des archevêques et des évêques quitter leurs sièges pour aller finir leurs jours dans la paix d'un cloître cister-

cien. C'est là un des traits caractéristiques de la famille cistercienne, et qui se reproduira jusque dans les premières années du XIIIe siècle, les vocations qui y affluent sont des vocations de choix : Cîteaux, Clairvaux, Morimond, Villers, Hemmerode, Heisterbach en fournissent des preuves éclatantes. Et elles devaient l'être pour embrasser une vie aussi rigoureuse. Seules des âmes fortement trempées étaient capables de se plier à l'austérité d'une telle Règle, mais aussi parmi ces âmes, quel élan et quelle générosité ! Les âmes chevaleresques entraînent les autres dans le service de Dieu ; la charité déborde dans ces familles toutes pénétrées de l'idéal surnaturel ; la grâce y opère des prodiges de sainteté.

S. Bernard a marqué les origines de Cîteaux de l'empreinte de sa forte personnalité. Bernard incarne l'idéal cistercien ; c'est lui qui l'impose et le fait triompher. Une fois entré au service de Dieu, il n'a plus qu'un but, réaliser l'idéal de la vocation claustrale, être moine dans toute la force du terme, moine par l'abnégation, moine par l'obéissance, moine par la pénitence, moine pour ne vivre que de Dieu et pour Dieu.

Ame de feu, apôtre sous le froc, il entraîne par son exemple et par sa parole ; il ne connaît qu'un idéal, et il le prêche avec une force à laquelle rien ne résiste. Cet idéal, c'est le programme cistercien, qu'il va propager à travers l'Europe, qu'il opposera à celui de Cluny. Les âmes, gagner des âmes au cloître pour les donner au Christ, pour faire circuler en elles avec abondance la vie du Christ, pour les embraser de la charité du Christ, pour les faire entrer en partage d'un bonheur supérieur à tout ce

que la terre peut offrir de joie et de contentement, c'était la vie de Bernard. Le renoncement, le sacrifice, le mépris de soi-même sont les degrés de l'échelle de l'humilité qui mène à Dieu ; plus l'homme meurt à lui-même, et plus large il ouvre la porte à la vie du Christ en lui. Là où le sacrifice n'existe pas, il n'y a pas de vie religieuse ; là où la règle monastique ne donne pas son rendement complet, il y a fraude et trahison. La Règle intégralement, voilà ce que Bernard réclame, parce que la Règle a pour but d'amener les âmes à la perfection de la charité.

Comment la parole de Bernard n'aurait-elle pas entraîné les âmes à sa suite dans le cloître, quand on voyait le moine cistercien, l'abbé de Clairvaux, entouré de l'auréole de thaumaturge, occuper le premier rang dans les conseils de la Papauté et des royautés de la terre ? Qu'il s'agisse de défendre la pureté de la foi contre les hardiesses et les subtilités d'un Abélard ou d'un Gilbert de la Porrée, ou contre les excès des Henriciens, une même pensée préside à ses luttes, soutenir les droits du Christ, qui est voie, vérité et vie. Qu'il prêche aux princes le respect des droits de l'Église, qu'il réclame la restauration de la discipline ecclésiastique, qu'il s'oppose comme un mur d'airain à toute tentative de schisme, qu'il lance les milices de France et de Germanie à la conquête des Lieux-Saints, c'est toujours le Christ qu'il a en vue et le règne du Christ dans le monde. Rien ne l'arrête ; il parle avec une autorité qui plie tout sous sa volonté de fer. Papes et rois, évêques et princes, foules du siècle et foules des cloîtres, tous sont subjugués par cette parole de feu, capable,

au témoignage du grand abbé de Stavelot, Wibald, de réveiller les morts, et s'inclinent devant les prodiges qui l'accompagnent et la corroborent. L'activité incomparable de l'abbé, du légat, de l'apôtre, loin d'étouffer la vie intérieure du moine, trouve en elle son aliment et sa puissance. Sa vaste correspondance, ses nombreux écrits, ses sermons si nourris sont l'écho du Verbe qui habite en son âme ; ce sont des paroles de vie qui vont éveiller, exciter, échauffer les âmes et qui circulent à travers le monde, comme un courant d'eau vive qui rafraîchit et féconde partout où il passe.

L'éclat des talents et de la sainteté de Bernard rejaillit sur la famille religieuse à laquelle il appartenait, à laquelle il apporta un concours inespéré et sans pareil. La faveur des Papes et des princes fut acquise à Cîteaux ; les vocations affluèrent, et telle fut la fécondité de la seule abbaye de Clairvaux, que sous le gouvernement de S. Bernard, entre 1118 et 1153, elle donna naissance à soixante-huit monastères en France, Allemagne, Angleterre, Italie, Espagne, Portugal, Irlande, Suède, Danemark, Sardaigne et Belgique. Quelle fécondité, quelle force d'expansion, mais aussi quelle force d'attraction !

II

La création d'un véritable *ordre* au sein de la grande famille monastique, distinct des « *ordines* » ou groupements antérieurs et par son idéal, et par son habit, et surtout par sa constitution ; le nombre sans cesse croissant de ses fondations ; la valeur de ses recrues ; le prestige que lui donnait S. Ber-

nard, oracle de son siècle ; tout ce mouvement ne fut pas sans causer un vif émoi au sein des nombreuses abbayes bénédictines qui couvraient le sol de l'Europe. Cîteaux avait pour lui la faveur de la Papauté et des princes, la sympathie de l'épiscopat, le respect des foules. Trouva-t-il la même bienveillance dans les anciens monastères ? La variété qui existait dans les diverses observances bénédictines n'avait pas développé un esprit de corps bien caractérisé. Cîteaux suivait la Règle de S. Benoît à la lettre ; Molesme l'avait fait au début de sa fondation ; d'autres maisons de moines noirs poursuivaient le même idéal. L'antagonisme, aux origines, n'était guère à redouter de ce côté. Aussi peut-on constater de nombreuses relations de bienveillance et de charité entre d'anciennes abbayes bénédictines et l'ordre naissant de Cîteaux. Pierre le Vénérable, Pierre de Celle, même Ordéric Vital et Robert de Torigny sont pénétrés de la plus profonde admiration pour Cîteaux. Cette admiration se traduisit bientôt en actes, et l'on vit de nombreux bénédictins passer à Cîteaux ; bien plus, des abbés quittèrent leur monastère pour redevenir simples moines sous l'habit blanc ; des communautés bénédictines adoptèrent la nouvelle Règle, et des maisons importantes, comme Savigny, Obazine, Cadouin, Grandselve et Dalon, en s'affiliant à Cîteaux, lui apportèrent un important contingent de dépendances. S. Bernard ne s'opposait nullement à cet exode ; il le favorisait même, en posant comme principe que l'observance cistercienne étant l'interprétation authentique de la Règle de S. Benoît, quitter son monastère pour passer à l'observance cistercienne, était une perfec-

tion et conséquemment une autre façon de quitter le siècle.

La parole du maître fit fortune, et les tentatives d'embauchage pour attirer « de l'ombre de Cluny à la pureté de Cîteaux », pour faire passer « du noir au blanc », se répétèrent avec une insistance ironique qui devait blesser profondément l'amour propre des abbés bénédictins, d'ailleurs lésés dans les droits que leur reconnaît la sainte Règle, et surtout celui de la congrégation de Cluny particulièrement visée par les apologistes de la nouvelle observance. Les attaques se multiplièrent de la part de membres de l'ordre de Cîteaux, qui ne cessèrent, par des reproches exagérés et trop généralisés, de jeter le blâme et le discrédit sur l'abbaye de Cluny et sur les anciens monastères de l'ordre de S. Benoît. Ces attaques se prolongèrent jusque bien avant dans le XII[e] siècle ; elles ont trouvé un écho fidèle dans le fameux « Dialogue entre un clunisien et un cistercien » [6] et dans les historiettes de Césaire d'Heisterbach [7]. Les manquements à la charité et à la justice forcèrent l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, à prendre la plume pour venger ses frères, et exposer nettement les principes qui séparaient les deux observances et justifiaient leur raison d'être.

Cîteaux réclamait l'observation adéquate de la lettre de la Règle ; Cluny accentuait l'importance de son esprit. Cîteaux faisait table rase des traditions du passé, du milieu social dans lequel se trouvaient les anciens monastères et de l'évolution qu'ils avaient parcourue ; Cluny, en se basant sur le texte même de la Règle et en s'appuyant sur la tradition, revendiquait la légitimité des modifications accidentelles

introduites au cours des siècles. Cîteaux s'attachait avec inflexibilité aux observances prescrites par une Règle écrite au VI[e] siècle ; Cluny, en maintenant les principes essentiels de cette Règle, insistait avant tout sur le but visé par cette Règle. Toute règle monastique poursuit le grand but d'amener l'homme à la perfection de la charité par l'exercice des vertus et par la mise en œuvre de moyens déterminés. Le but est le même à Cîteaux et à Cluny ; les moyens peuvent varier. Cîteaux y arrive par une vie humble, pauvre, mortifiée dans ses habitations, ses vêtements, son régime alimentaire, par la simplicité du culte divin lui-même ; Cluny veut élargir la voie étroite qui mène à la perfection, en mitigeant l'austérité d'après les besoins de son siècle, en modifiant le genre de travail, en donnant au culte liturgique une splendeur inaccoutumée. Il y a là deux conceptions différentes d'une même pensée. Les idées de Pierre le Vénérable étaient justes, et S. Bernard les eût acceptées sans réplique, si certaines réticences de l'illustre abbé de Cluny n'eussent semblé couvrir du voile d'une charité peut-être trop politique des abus réels, qui s'étaient glissés dans les monastères bénédictins, et que l'exercice d'une autorité sans contrôle, du seul abbé de Cluny, n'était pas capable de faire disparaître. Les abus existaient, et ils allaient malheureusement se multiplier avec les années ; ils se glissèrent à leur tour dans l'ordre de Cîteaux, amené lui aussi à subir les conséquences d'un état social que, dans son inexpérience et son ignorance des premiers jours, il avait reproché à ses aînés dans la vie monastique.

Examinons les différents points qui séparent Cî-

teaux de Cluny ; ce sont des questions de principes, susceptibles de recevoir des solutions diverses, comme l'histoire même de Cîteaux le montrera. Je les ramène à six : la constitution de l'ordre, l'exemption du pouvoir épiscopal, la vie de retraite, les occupations, le culte divin, le régime économique.

Les anciens monastères bénédictins, en vertu de la Règle, formaient une famille complète et autonome. Cette autonomie peut être, à la fois, un principe de force, mais aussi de faiblesse. Sous un chef de talent, de vertu et d'énergie, une abbaye peut prospérer ; sous un chef privé de l'une ou l'autre de ces qualités, choisi au gré d'électeurs, parfois plus soucieux de leur intérêt personnel que de la grandeur de l'institution, une abbaye doit fatalement déchoir. C'est la majorité du nombre qui détermine le choix, et le suffrage universel offre le danger de voir mettre dans la balance le poids d'une majorité de médiocrités et d'intérêts particuliers ou d'acculer à des compromis regrettables. L'isolement des maisons bénédictines en temps de crise fut une cause de ruine, aussi bien que l'esprit exagéré de corps qui engendre facilement l'égoïsme. Cluny voulut remédier à ces défauts par la centralisation. Celle-ci fut excessive : en confiant au seul abbé de Cluny le pouvoir de tout régler, l'autorité et le droit de correction et de visite, on remettait à un seul homme les destinées d'un ordre puissant répandu dans toute la chrétienté, on lui imposait une charge qui dépassait la mesure de ses forces. En réduisant les maisons religieuses à n'être que de simples dépendances de Cluny, l'abbaye-mère paralysait leur action, étouffait toute initiative, éveillait nécessaire-

ment la jalousie et stimulait les velléités d'indépendance. Quand la tête était en souffrance, tout le corps devait s'en ressentir. Ce fut le cas à Cluny. C'est en vain que Pierre le Vénérable convoqua dès 1132 un chapitre général ; celui-ci n'avait que voix consultative. Les règlements promulgués dans la suite purent améliorer la constitution de l'ordre ; celle-ci resta en opposition avec certains principes de la Règle bénédictine et peu en harmonie avec les besoins de l'époque. Cîteaux, au contraire, maintint l'autonomie des monastères, établit une autorité forte et effective, capable de promulguer des lois et de les faire respecter, prémunit les individus contre leur propre faiblesse par un juste équilibre entre l'autorité du pouvoir central et la représentation du corps entier de l'ordre dans les chapitres généraux. Cette dernière institution, dans son principe même, n'était pas nouvelle ; il fut donné à Cîteaux de lui faire produire tous ses fruits, et d'introduire ainsi dans la législation monastique un élément stable et vivifiant, qui fut adopté plus tard par l'ordre bénédictin et imposé par la Papauté.

L'exemption monastique du pouvoir épiscopal semblait, à première vue, créer une différence entre Cîteaux et Cluny [8]. S. Bernard, on le sait, s'élève contre l'extension de l'exemption. Celle-ci, historiquement, se justifiait, au même titre que la protection royale avant le X[e] siècle ; elle avait pour elle le droit, la tradition, l'intérêt de l'Église et de l'ordre monastique. S. Bernard ne tient pas compte de l'évolution historique ; il ne voit dans le privilège d'exemption qu'une sorte d'élèvement contre l'autorité épiscopale et un manquement à la simplicité

monacale. La lutte des investitures a montré quels services l'ordre monastique rendit à la Papauté, quand il s'agit de déraciner les abus auxquels cette institution avait donné lieu sous un épiscopat asservi au pouvoir civil et rebelle aux idées de réforme. L'exemption remit en honneur, accentua la suprématie du Pontife romain et facilita l'exercice de son autorité universelle. Elle fut d'ailleurs pour l'ordre monastique une garantie contre des ingérences étrangères, parfois dangereuses. Cluny avait beau jeu pour se défendre contre les reproches cisterciens, et, d'ailleurs, il lui aurait suffi d'invoquer l'argument ad hominem pour se justifier pleinement devant ses adversaires.

Cîteaux, tout en s'appuyant à ses origines sur l'épiscopat, dans lequel il rencontra de généreux bienfaiteurs, se trouva bientôt dans une situation d'indépendance plus grande que Cluny vis-à-vis de cet épiscopat. L'isolement des monastères bénédictins, les relations complexes de certaines maisons clunisiennes avec les évêques et avec le monde féodal, avaient toujours été un obstacle à un groupement des abbayes bénédictines et à une centralisation absolue dans l'ordre de Cluny. Cîteaux respecta en principe l'autorité de l'évêque diocésain, dont il sollicitait le consentement avant de s'introduire dans un diocèse, mais en fait l'évêque diocésain n'avait plus à intervenir dans les monastères cisterciens. La « charte de charité », approuvée par Calixte II, est une constitution ferme et précise, qui ne mentionne même pas la juridiction épiscopale ; elle règle toute la vie du moine et les relations du monastère avec l'autorité compétente ; celui qui a le droit réel

de visiter et de corriger, c'est l'abbé père-immédiat du monastère. D'ailleurs l'ordre lui-même, qui forme une corporation interdiocésaine, a pris soin de n'entreprendre de fondation que dans le cas où l'évêque diocésain promettrait d'accepter la « charte de charité » dans toute sa teneur, et Eugène III avait ratifié ce statut. C'était par le fait même fournir à la Papauté le moyen d'interdire toute immixtion épiscopale dans les affaires d'un monastère. L'éloignement des monastères cisterciens, leur refus, au début, d'accepter des églises, des autels et des dîmes diminuaient singulièrement les causes de conflits avec l'autorité diocésaine. L'exemption cistercienne, avant d'être consignée dans les formules de la chancellerie pontificale, était un fait accompli. La promesse d'obéissance, faite lors de la bénédiction abbatiale, fut nettement délimitée par Alexandre III ; en cas de refus du diocésain de procéder à la bénédiction, l'abbé, après trois requêtes, entrait de plein droit dans l'exercice de sa charge [9].

Cîteaux réclamait une vie simple dans la retraite, simple dans les habitudes, et Cîteaux avait en partie raison. La richesse et la puissance terrienne, qui en était la source, avaient été pour certains monastères une cause de décadence. Des abbés nommés ou élus sous l'influence des princes ou des familles, poussés dans le cloître par l'ambition ou l'intérêt, déployaient un luxe de seigneur, comme s'ils croyaient devoir demander au faste le prestige que leur dignité aurait trouvé plus facilement dans la vertu et dans le talent, et ils introduisaient ainsi dans l'ordre des habitudes de grandeur séculière, qui ont souvent dénaturé son esprit de famille et provoqué de regrettables

abus. Des rapports trop fréquents avec le monde, résultant de la situation faite aux monastères par leur position féodale, avaient amené graduellement l'abandon de la simplicité voulue par la Règle. Parfois même l'exclusivisme de la noblesse libre avait créé au sein de l'ordre un dualisme, inoffensif à ses débuts, mais dangereux du jour où les vocations intéressées ne considéreraient plus le patrimoine monastique que comme un apanage de familles privilégiées, et accéléreraient un mouvement de décadence contre lequel protestait déjà, au milieu du XIIe siècle, un grand abbé de Stavelot et de Corbie, témoin de la ruine de la discipline dans les abbayes impériales [10]. Cîteaux, en dénonçant ces abus, n'était que l'écho des plaintes sorties du sein de l'ordre bénédictin lui-même. C'était un appel à la réforme, et il fut entendu de plusieurs côtés ; mais les monastères situés dans les villes et ceux autour desquels s'étaient formés depuis des siècles des centres de population, ne pouvaient évidemment pas modifier la situation qui leur était faite, et celle-ci déterminait en partie la nature de leurs occupations.

Cîteaux n'acceptait de fondation que dans les solitudes, et, pour assurer l'esprit de retraite, on ne reculait pas devant la disparition ou le déplacement de centres habités [11]. La règle cistercienne interdit l'acquisition de propriétés autres que des terres ou fonds qui peuvent être exploités directement par le monastère. De cette façon on croit pouvoir prévenir le danger de propriétés trop étendues et d'une richesse excessive, et maintenir la simplicité primitive de l'ordre, car le travail manuel doit être la grande occupation du moine et la seule source où il

puisera sa subsistance. A l'encontre de la majeure partie des Bénédictins, le cistercien pose en principe que le travail manuel est l'application nécessaire et unique du travail imposé par la Règle.

Cluny, et, avec lui, les anciens monastères bénédictins, avaient une autre conception du travail monastique. Fondés en grand nombre à une époque où l'ordre monastique avait été élevé à la cléricature et consacré par l'Église à l'œuvre de l'évangélisation de l'Europe, les monastères bénédictins, généralement dotés et rentés, s'étaient consacrés à propager dans le monde chrétien les lettres et les arts, en même temps qu'ils donnaient au culte divin une plus grande importance. Le système économique du haut moyen-âge, très différent de celui que le XII[e] siècle verra prévaloir, ne permettait que dans une mesure restreinte le travail à l'extérieur, déjà considéré par la Règle comme une exception [12]. En dehors du travail agricole graduellement abandonné par les moines, élevés de plus en plus aux ordres, il fallut trouver dans l'exercice des arts et dans la culture des lettres la mise en pratique du précepte régulier du travail. L'enseignement, la transcription des manuscrits, la composition littéraire, l'activité artistique remplacèrent avantageusement le travail manuel ; Pierre le Vénérable a suffisamment justifié ces occupations en faisant appel à la Règle elle-même.

Toutefois, il faut l'avouer, il y avait dans cette substitution un danger réel. D'abord pouvait-on, dans un monastère nombreux, employer tout le monde à la culture des lettres et des arts, surtout dans les maisons où les familiers, les prébendiers et

plus tard les convers et les oblats exerçaient les différents métiers ? Le travail serait-il toujours une occupation sérieuse, réellement méritoire ? Non, on ne peut le nier, une conception de la vie monastique semble avoir conquis çà et là droit de cité : la vie retirée du cloître est un pieux repos. L'enseignement même a été réduit à des proportions modestes, surtout sous l'influence de Cluny. L'exercice du ministère par les moines a été combattu par une partie de l'épiscopat, par le clergé séculier, par les nouvelles congrégations de chanoines-réguliers, par des moines eux-mêmes. L'attraction exercée par les villes, à partir du XII[e] siècle, fait affluer vers elles la jeunesse studieuse, les détournant des monastères bénédictins, qui jusque-là gardaient en partie la direction du mouvement intellectuel et religieux. Il fallut trouver dans une augmentation indéfinie de la psalmodie et dans une lecture souvent improductive le contrepoids demandé par la Règle pour éviter l'oisiveté. La psalmodie prolongée devint un véritable labeur, mais, en enlevant au corps sa fraîcheur, la longueur des offices priva l'âme de son élan ; elle engendra la fatigue, l'ennui, la tiédeur ; elle dégénéra en formalisme et en routine ; elle cessa d'être réellement un aliment spirituel. Le pieux repos engendra la somnolence et celle-ci l'oisiveté.

Le travail sérieux faisait donc trop souvent défaut : c'est là un abus dûment constaté. Pour remédier à cet abus, il eût fallu organiser le travail intellectuel et artistique, et surtout développer l'enseignement, prévoir la catastrophe qui allait fondre sur l'Ordre dès le milieu du XII[e] siècle. On se renferma dans un conservativisme à outrance ; on ne

compris pas que l'Église se trouvait à un tournant de son histoire ; on s'isola dans le souvenir des gloires passées, sans comprendre ce qui avait fait la grandeur de ce passé et sa raison d'être. Sans intelligence nette des temps nouveaux dans lesquels allaient vivre l'Église, l'État et la société, les anciennes corporations firent place, à leur insu, et plus tard contre leur gré, à d'autres familles religieuses créées sous l'empire de ces nécessités. M. E. Babelon l'a dit avec beaucoup de justesse le 10 septembre 1910, lors des fêtes du millénaire de Cluny : « les institutions humaines, quand elles sont créées sous l'empire d'un besoin social, grandissent et s'épanouissent pour le bien commun ; puis, elles languissent et meurent lorsque leur rôle utile est terminé. Malheur à elles si elles ne se transforment pas à temps, si elles essaient de se survivre et de prolonger un organisme devenu suranné ; leur vie factice est frappée d'impuissance et de stérilité ; souvent même elle engendre les abus et le scandale. Leurs richesses paraissent excessives, les privilèges dont elles jouissent injustifiés. Elles provoquent l'envie, suscitent la colère des foules, jusqu'à ce que le souffle des révolutions emporte l'institution tout entière, sans égard pour les services rendus autrefois »[13].

Dans la question des études, les cisterciens primitifs prirent nettement position. L'enseignement est exclu ; il n'y aura d'école que pour les moines. Interdiction de lire le *Décret* de Gratien, sauf par ceux qui ont besoin de le consulter, et défense de déposer ce volume dans la bibliothèque commune[14] ; en 1198, poursuite contre un moine coupable

d'avoir appris l'hébreu auprès d'un juif ; en 1199, poursuite contre un moine accusé d'avoir composé des poésies. L'étude proprement dite ne rentre pas dans le programme de l'ordre ; elle se borne aux connaissances requises pour le sacerdoce et à la lecture spirituelle dans le sens de la Règle. Le cistercien se confinant dans la retraite, rejetant en principe tout ministère extérieur, se considère comme un pénitent. Il nourrira son âme de l'Écriture et des Pères ; il attendra de son abbé la doctrine spirituelle ; il trouvera dans l'office divin de quoi éclairer son intelligence et échauffer son cœur. La culture intellectuelle chez lui est donc restreinte ; elle n'est qu'un moyen de développer sa vie intérieure ; tout le reste est curiosité.

En fait d'art le cistercien adopte une même ligne de conduite. Le moine de Cîteaux est un pénitent, et son église est interdite au public. Sa vie est pauvre et mortifiée ; les édifices qui l'abritent doivent respirer la simplicité. De son église sont bannis les mosaïques, les carrelages de couleurs variées, les vitraux imagés, les peintures, les sculptures, les argenteries. Les ornements du culte seront simples, le luminaire restreint, les tours de ses églises modestes, modestes aussi les cloches. La solennité de la liturgie sera réduite, le culte sera spiritualisé ; en tout et partout ce sera la pauvreté et l'austérité qui conviennent à des solitaires mortifiés. Saint Bernard, dont les idées furent partagées par plus d'un contemporain [15], poursuit de sa verve ironique le luxe des églises bénédictines. Certes il pouvait s'y rencontrer une exubérance d'ornements ; il y avait parfois des abus dans les sujets sculptés.

Mais l'art étant un don de Dieu devait, dans la pensée bénédictine, contribuer à la gloire de Dieu. Pour honorer la présence de Dieu dans le temple, pour rehausser la majesté du culte, rien n'était assez beau, rien n'était assez riche. Pierre le Vénérable à Cluny, comme Suger à Saint-Denis, comme Rupert à Liège et à Cologne défendent la mission sociale de l'art.

Un dernier point sépare Cîteaux de Cluny et des autres abbayes bénédictines, c'est le régime économique. Les anciens monastères fondés à l'époque de la grande propriété foncière, puis développés au temps de la féodalité, ont dû adapter l'administration de leurs domaines aux conditions de la société dans laquelle ils vivaient. Ils avaient pu, à leurs débuts, consacrer une partie de leur personnel à la culture du sol, au défrichement des forêts, au dessèchement des marais, à la mise en valeur des bruyères. Le morcellement de leurs propriétés souvent très distantes, à une époque d'économie naturelle et de consommation sur place des produits, exigeait que la majeure partie des biens fût remise à des colons, tenus de fournir au monastère ou des prestations déterminées par l'usage ou des redevances en argent ou en nature.

Les monastères avaient, au cours des siècles, reçu en donation des châteaux, des villages avec leurs colons et leurs serfs ; ils ne pouvaient se soustraire aux obligations imposées par la féodalité avec laquelle ils avaient grandi, et contre laquelle ils n'auraient pu se protéger sans une puissance terrienne bien consolidée. Les dîmes, les cens et les rentes foncières constituaient un de leurs revenus les plus sérieux. Mais cette vaste administration, compliquée

encore par l'institution des avoueries, entraînait des relations nombreuses avec le monde. En outre, les transformations opérées par l'évolution de la classe agricole dans le sens de l'indépendance et du bien-être, et par la mise en valeur de nouvelles terres avaient provoqué un déplacement de la fortune : entre la valeur de la terre et le revenu qu'en tirait le maître, il n'y avait plus de juste proportion. L'argent, étant moins rare, avait perdu sa valeur, tandis que la terre, améliorée par une culture perfectionnée, avait gagné en plus-value pour le tenancier. Les abbayes bénédictines, encore liées à un système d'exploitation arriéré de trois siècles, se virent à la veille d'une ruine imminente, et plus d'une traversa dès lors une crise financière, qui ne cessa que le jour où l'on mit l'administration d'accord avec les exigences du temps et avec les nouvelles formes d'exploitation adoptées par les ordres créés au XIIe siècle.

Cîteaux accepta, comme base de revenu, l'exploitation agricole directe [16]. Les biens seront mis en valeur par la communauté : une partie autour de l'abbaye par les moines et des ouvriers ; les autres plus distants, divisés en « granges » ou colonies rurales, le seront, sous la haute surveillance du cellérier, par les convers, recrutés en grand nombre, et qui occupent dans l'ordre de Cîteaux une place qu'ils n'ont jamais eue dans les monastères bénédictins. Ces religieux ouvriers, auxquels toute culture intellectuelle est interdite, seront les aides des moines et les artisans de la prospérité matérielle de l'ordre. Cîteaux refusa les églises paroissiales, les autels, les dîmes, les villages, les colons, les serfs,

les rentes foncières, les moulins et les fours auxquels était attaché le droit de banalité. L'exploitation directe exige le travail des moines et celui-ci doit être manuel. Cîteaux, pour être conséquent avec ses statuts, rejeta l'avouerie et n'admit qu'une « defensio », en principe gratuite, mais en pratique parfois onéreuse, et en Allemagne cette « defensio » fut souvent acceptée par l'Empereur lui-même. Du fait, la situation des Cisterciens devenait privilégiée au point de vue financier : délivrance du joug des avoués et exemption d'impôts.

On le voit, il y avait là en présence deux conceptions de la vie religieuse, toutes deux se réclamant d'une même Règle, l'une justifiant son évolution par cette même Règle et par la tradition ; l'autre protestant contre cette interprétation, rejetant toute tradition, réclamant l'application pure et simple de la lettre. Ces deux conceptions étaient légitimes et répondaient à des aspirations diverses. Elles ont traversé les siècles suivant une marche parallèle, tantôt en paix, tantôt en lutte plus ou moins ouverte, plus particulièrement à la fin du XVIIe siècle, lorsqu'elles mirent aux prises l'abbé de Rancé et Dom Mabillon sur la question des études monastiques. Elles survivent dans deux institutions, que l'expérience des siècles a rapprochées, et qui poursuivent maintenant dans l'union la plus fraternelle, chacune de son côté, leur idéal de prière, de travail et de vie intérieure.

III

Au milieu du XIIe siècle Cluny occupait encore

dans l'Église une place éminente ; son passé lui formait une auréole de sainteté et de gloire. De nombreux monastères bénédictins couvraient le sol de la chrétienté, puissants au point de vue temporel, centres de vie intellectuelle, artistique et religieuse. Cîteaux conquérait une place de plus en plus distinguée par le nombre de ses fondations et par la multitude des vocations qui y affluaient. Son action indirecte sur l'ordre de S. Benoît est incontestable ; celle de S. Bernard fut plus personnelle. Les résultats s'en firent bientôt sentir, grâce aux efforts de Suger de Saint-Denis, de Guillaume de Saint-Thierry, d'Alvise d'Anchin et d'autres abbés des provinces de Reims et de Normandie. La réforme de plusieurs monastères, en premier lieu de l'ordre de Cluny, fut l'heureux résultat de ces efforts. L'introduction des chapitres provinciaux fut un effet de l'influence cistercienne ; de volontaire et de spontanée, cette innovation, approuvée par la Papauté, fut imposée lors du concile de Latran sous Innocent III, et depuis lors elle est un des rouages nécessaires de tout organisme bénédictin. Les annales de l'ordre au XIIe siècle enregistrent encore de bien belles pages. C'est le siècle qui a vu mourir S. Anselme ; c'est celui où Suger préside aux destinées de la France et où Wibald de Stavelot inspire les conseils de l'Empire. Des moines illustres par leur sainteté, des écrivains distingués, des artistes, des cardinaux et des évêques en grand nombre témoignent de la vie abondante qui circule dans les vieux cloîtres bénédictins. Mais des germes de décadence s'y développent lentement ; ils mettront, suivant les circonstances locales, un temps plus ou moins long pour

éclore ; quand la décadence sera presque générale, l'ordre de Cîteaux aura parcouru un cycle d'une durée à peu près égale à celui de la grandeur de Cluny, atteint le plus haut degré de sa prospérité ; puis, sous l'effet des causes qu'il avait méconnues dans la tradition bénédictine, il aura obéi aux mêmes lois d'évolution historique qui le ramèneront, lui aussi, au point où il trouva l'ordre bénédictin, lors du départ de Robert de Molesme pour Cîteaux, dans ses relations avec le monde, avec la Papauté et avec les princes, dans son action extérieure, dans sa vie économique et intellectuelle, en partie même dans le fonctionnement de son organisme.

C'est en vain que Cîteaux proclame comme principe fondamental de sa réforme la vie de silence et de retraite, de travail manuel et de pauvreté. S. Bernard, son interprète le plus autorisé, montrait par sa vie mouvementée que le moine pouvait être tiré de sa retraite et amené à se consacrer au service de l'Église et de la société. Les monastères cisterciens, en se multipliant, prirent une place trop en vue dans la société religieuse du XII[e] siècle, pour ne pas attirer l'attention sur les personnages distingués par leur naissance, leur position et leurs talents qui s'y retiraient. Cîteaux eut en effet le privilège de voir affluer dans son sein des vocations de premier ordre, et la Papauté jeta bientôt les yeux sur les moines blancs pour les préposer à la direction des églises et les appeler dans ses conseils. Du temps même de saint Bernard, son disciple Pierre de Pise monte sur le siège de Pierre, sous le nom d'Eugène III, et, dans le cours du XII[e] siècle, quatorze cardinaux et plus de soixante-quinze évêques sortent

des cloîtres cisterciens [17]. La Papauté trouve parmi eux des légats actifs et intelligents. Elle voit quelle force cet ordre représente à raison même de sa merveilleuse organisation, et, quand Frédéric Barberousse se prononça pour le cardinal Octavien, qu'une minorité d'électeurs opposait à Alexandre III, ce fut surtout avec l'appui de l'ordre cistercien que le Pape légitime fut reconnu par la majeure partie de la chrétienté. L'ordre sacrifia généreusement la paix de ses monastères qui eurent à souffrir des partisans de l'empereur. Mais tel était son crédit que, lorsqu'en 1169 et en 1177, Frédéric crut devoir se rapprocher du Pape, ce furent des abbés cisterciens qu'il choisit pour intermédiaires et négociateurs. Le premier légat d'Alexandre III en France avait été un cistercien, le cardinal Henri des Saints Nérée et Achillée ; son confident était l'évêque Henri de Beauvais, plus tard archevêque de Reims, également un cistercien, issu de la famille de France. Aussi le Pape, qui considérait l'ordre de Cîteaux comme l'ange de la paix, lui fut-il reconnaissant du concours généreux qu'il lui avait prêté et manifesta-t-il sa reconnaissance sous la forme d'un privilège très étendu relativement à l'exemption de toute dîme. A partir de cette époque, Cîteaux occupe une position prépondérante dans l'Église ; la Papauté lui confie la prédication des croisades, lui remet de plus en plus la réforme des monastères, en attendant le jour où elle le conviera directement à se consacrer à l'évangélisation du Nord de l'Allemagne.

Le principe constitutif de Cîteaux le poussait à rechercher la solitude et les endroits où il pourrait développer plus librement son activité agricole.

L'Ordre cistercien se présentait comme un élément de première valeur pour la colonisation. Le pays des Wendes (Brandebourg, Poméranie, Mecklembourg) fut bientôt couvert de monastères cisterciens : Doberan, Dargun, Eldena, Colbaz, Oliva, Zinna, Lehnin, Leubus et d'autres. Marchant sur les traces des moines de Walkenried et de Pforta, qui avaient transformé les plaines marécageuses de leurs alentours en excellentes cultures, les nouvelles colonies en pays Wende se montrèrent à la hauteur de leur tâche. Elles avaient la faveur des princes [18], car avec le moine cistercien c'était la civilisation allemande qui pénétrait en pays slave. La Livonie à son tour et les autres provinces baltiques lui furent signalées par la Papauté comme un magnifique champ d'action ; des appels pressants furent adressés aux abbés de l'ordre pour les autoriser à envoyer des missionnaires dans ce pays, et, comme on peut le constater aisément, c'est du sein de l'ordre cistercien que furent tirés les premiers pasteurs des évêchés érigés au XIIIe siècle en Livonie et dans les provinces baltiques. Il en fut de même pour l'évangélisation de la Prusse, sous la direction des abbayes de Lekno et d'Oliva, et ce travail des missions dura jusqu'au jour où l'ordre teutonique conquit le pays par le fer, et où l'ordre de S. Dominique vint s'y établir et occuper les évêchés érigés par Grégoire IX. Le chapitre de l'ordre en 1245 accepta de bon gré la décision papale ; Cîteaux suspendait son ministère apostolique et s'engageait désormais à prier pour la conversion des Livoniens et des Prussiens, se souvenant que l'activité au dehors n'avait été qu'une parenthèse dans son histoire et une dérogation à ses principes.

Si l'on envisage l'histoire de Cîteaux au seul point de vue économique, on ne peut manquer d'être frappé de la grandeur des résultats obtenus. Sans doute on regrette que le souci des intérêts matériels ait entraîné des membres de l'ordre à rechercher une puissance terrienne exagérée et à déposer ainsi dans son sein les germes d'une décadence, qui devait être la suite fatale d'un excès de richesses, le jour où le travail individuel serait négligé ; on peut encore regretter qu'en certains cas la nécessité ou le désir d'arrondir des domaines ait amené la disparition de quelques villages. Ces pertes, d'ailleurs assez rares, furent largement compensées par le travail général de défrichement, d'amélioration du sol, de perfectionnement de la culture, de colonisation intense auquel l'ordre de Cîteaux se livra pendant les deux premiers siècles de son existence. Winter a montré, dans un ouvrage remarquable, ce que les Cisterciens furent pour le Nord de l'Allemagne, et W. Thoma pour la Silésie et une partie de la Pologne. La seule abbaye de Leubus, de 1203 à 1239, mit en culture un ensemble de 950.000 journaux, et donna naissance à trois filiales qui allèrent poursuivre au loin les travaux de l'abbaye-mère. Il en fut de même dans la Saxe-inférieure [19] et partout où l'ordre prit pied. Pour établir le bilan des mérites de l'ordre cistercien au point de vue économique et industriel, il faudrait parcourir l'histoire de chacune de ses maisons, relever les travaux de défrichement et leur étendue, comme l'a fait le P. de Moreau pour l'abbaye de Villers, d'assèchement des marais et d'endiguement des polders entrepris par les abbayes des Dunes, de Ter Doest, de Cambron, de Morimond, de

Clairmarais et de Fontfroide, d'irrigation en Lombardie par l'abbaye de Chiaravalle ; il faudrait en outre noter les différentes industries pratiquées autour des monastères, telles que tanneries, fouleries, commerce de laine, établissement de carrières, telles que celles de gypse aux environs de l'abbaye d'Aiguebelle ; il faudrait signaler les progrès réalisés dans la culture et dans l'industrie, et communiqués aux populations qui vivaient à l'ombre de ses monastères ; il faudrait enfin relever les mérites qu'il s'est acquis par la pratique de la charité et de l'hospitalité, par l'érection d'hospices et d'hôpitaux jusqu'au sein des villes, tant était grande la confiance qu'il inspirait aux princes et aux magistrats.

L'exposé simple et forcément incomplet que nous venons de donner, suffit pour montrer à quel point l'ordre de Cîteaux se trouva mêlé à la vie religieuse et sociale dès le XIIe siècle, et comment il fut entraîné par la force des choses à s'éloigner des idées qui avaient inspiré les fondateurs de l'ordre au point de vue de la vie de solitude et de retraite absolue.

Il en fut de même au point de vue intellectuel ; ici aussi l'ordre de Cîteaux dut abandonner graduellement sa simplicité primitive et se rapprocher de la culture générale, en raison du caractère sacerdotal dont ses membres étaient revêtus, des services qu'on lui demandait, de la nécessité inéluctable qui s'imposait à un ordre puissant et influent, placé en face de situations insoupçonnées ou méconnues lors de sa fondation. Dans la ferveur d'une période de prosélytisme ardent, on avait pu faire fi des études ; les conditions mêmes de toute nouvelle fondation exigeaient un travail manuel assidu et ardu ; la lecture

spirituelle régulière suffisait à des âmes simples, éprises du nouvel idéal monastique. Étienne Harding pouvait-il soupçonner le rôle que son ordre allait remplir dans l'Église ? L'ordre lui-même, devenu conscient de ce rôle, pouvait-il s'amoindrir aux yeux de l'Église et de la société en se refusant à toute culture intellectuelle ? Ses membres ne devaient-ils pas être amenés à reconnaître la nécessité d'une évolution dans les idées et la légitimité d'une autre application des principes contenus dans la Règle ?

La culture intellectuelle de Cîteaux, pendant le premier siècle de son existence, est uniquement dirigée en vue du profit spirituel des moines ; elle se réduit à la méditation assidue de l'Écriture, à la lecture des Pères et des écrits hagiographiques. Peu à peu il se crée une littérature cistercienne, qui se compose presque uniquement de sermons et de traités ascétiques. Sans doute plus d'un écrivain, tels que Guerric d'Igny, Gilbert de Cîteaux, Philippe de l'Aumône, Geoffroy d'Auxerre, Alain de Lille ont reçu leur formation littéraire avant d'entrer dans le cloître. Il n'en reste pas moins vrai que la vie monastique cistercienne a donné naissance à une littérature ascétique remarquable, et que les écrits de S. Bernard, de Guerric d'Igny, d'Aelred de Rievaulx doivent être comptés parmi les plus belles fleurs de la littérature ascétique. Un Otton de Frisingue est assurément une exception dans l'ordre de Cîteaux au XIIe siècle, mais sa formation antérieure à Paris, ses relations de famille, la situation qu'il occupe en raison de sa dignité épiscopale, expliquent l'origine de ses travaux historiques, si propres à nous faire comprendre les idées politiques qui préoc-

cupent les cercles ecclésiastiques du milieu du XIIe siècle.

Le statut du chapitre général de 1188 au sujet de l'étude du *Décret* de Gratien, qui entraînait nécessairement celle du droit civil alors fort en vogue, avait en vue de mettre à l'abri de discussion les principes reçus dans l'ordre sur le ministère paroissial des moines, la possession d'églises et de revenus ecclésiastiques, ainsi que l'exemption des dîmes. Celui de 1199, interdisant les compositions poétiques, ne visait que les pièces profanes, car sans cela on serait obligé d'admettre que les infractions à la Règle n'étaient pas des cas isolés [20]. Au milieu du XIIIe siècle, les productions du moine Gutolf de Heiligenkreuz, grammairien, poète et canoniste [21], n'étonnent plus ; l'évolution est un fait accompli.

Si le chapitre général de 1231 statue qu'avant d'admettre un sujet, il faut examiner si, tant au point de vue de l'instruction qu'à celui de la piété, il peut être utile à l'ordre et lui faire honneur, cette déclaration sur la vocation cistercienne, si différente du concept primitif, pose un principe nouveau d'où l'on va tirer des conclusions d'une extrême importance. Sans une culture intellectuelle sérieuse, Cîteaux, dont l'influence est considérable dans le monde chrétien, va se trouver relégué à l'arrière-plan, comme les bénédictins le furent lors de l'apparition des ordres mendiants. Une nouvelle culture, en harmonie avec le progrès de la science, avec les besoins de l'époque se donne aux universités, et c'est là que se sont fixés les ordres mendiants. Cîteaux a pu, durant le premier siècle de son existence, enlever à l'ordre bénédictin une bonne partie des voca-

tions à la vie monastique proprement dite ; au XIIIe siècle, les nouveaux ordres, à leur tour, attirent à eux des vocations nombreuses et choisies. C'est pour Cîteaux, comme d'ailleurs pour l'ordre de S. Benoît, une nécessité absolue d'aller demander en dehors du cloître la haute culture intellectuelle dont la tradition est interrompue chez eux. L'abbé Raoul de Clairvaux n'hésita pas à rompre avec le passé de l'ordre, et, dès 1227, il négociait l'établissement d'un collège à Paris. Il fit plus ; en dépit de la « charte de charité », qui interdisait à toute personne de l'ordre de solliciter un privilège contraire aux institutions communes, il demanda au Pape d'approuver son innovation, et Innocent IV lui donna raison, déclarant « que la science doit marcher de pair avec la sainteté dans les cloîtres, et que cette double lumière, en même temps qu'elle sert à éclairer les peuples, mérite aux moines une augmentation de gloire dans le ciel ». Le chapitre général vit avec défaveur cette nouveauté qui ébranlait les traditions de l'ordre ; il y eut des protestations contre cette tentative taxée d'orgueil, qui faisait fi de la simplicité et de l'humilité de l'observance cistercienne [22]. Le fait accompli fut ratifié et, tandis que la maison d'études de Clairvaux servait de berceau au grand collège de St-Bernard, qui devait un jour bénéficier des largesses du Pape cistercien Benoît XII, l'ordre créait au XIIIe siècle d'autres maisons d'étude à Montpellier, à Oxford, à Toulouse, auxquelles viendront s'adjoindre plus tard celles de Stella (Salamanque), de Metz, de Bologne ,de Prague, de Leipzig, de Cologne, d'Ingolstadt [23].

La même évolution se produisit dans le domaine économique. Les « Institutions » des premiers moines venus de Molesme à Cîteaux interdisaient « toute propriété d'églises, d'autels, d'offrandes, de sépultures, de dîmes, de fours, de moulins, de villages, de colons »[24]. Cîteaux voulait ainsi forcer les moines à vivre uniquement du travail de leurs mains et les préserver de toute immixtion dans les affaires séculières. En affiliant à l'ordre des groupements de maisons bénédictines, telles que Cadouin, Grandselve, Dalon, nées d'une même pensée de réaction contre l'envahissement du monde dans le cloître, Cîteaux s'incorporait des éléments disparates qu'il lui fut impossible de s'assimiler complètement. Des essais de rupture furent entravés par les autorités religieuses et civiles, mais il fallut transiger, au détriment de l'autorité et de l'homogénéité. L'observance cistercienne fut maintenue, mais dans le cadre des constitutions établies. « A travers la brèche des dispenses, des privilèges, des concessions, d'autres monastères passeront qui sont nés de son sang et de son esprit »[25]. Moins de quatre-vingts ans après la fondation de l'ordre, Alexandre III reproche aux abbés de l'ordre « qu'il en est parmi eux qui, oublieux ou ignorants de leur première observance, possèdent , contre la Règle de l'ordre, des villages, des moulins, des églises et des autels, reçoivent des fidélités et des hommages, tiennent des justiciers et des tributaires »[26], et, rappelant les abbés anglais au respect de leurs statuts, il leur interdit d'acquérir sous n'importe quel prétexte des patronats et d'incorporer des églises à leurs monastères[27]. C'est que déjà l'ordre était accusé du « cupiditatis vitium »,

comme l'insinue Alexandre III. Le privilège de l'exemption des dîmes, tant des anciennes que des novales, accordée par la Papauté à partir de Pascal II, restreinte par Adrien IV aux seules novales, mais rétablie dans son ampleur par Alexandre III, pouvait contribuer à pousser les monastères cisterciens dans la voie d'acquisitions foncières qui leur vaudraient le droit de lever la dîme. De fait, il fut impossible aux monastères de se soustraire aux conditions économiques du milieu ambiant, et de refuser les donations qui entraînaient avec elles des rentes foncières [28]. L'infraction aux règles devint universelle ; elle se constate à Villers dès 1158 [29], à Clairvaux [30], à Fontfroide [31], à Leubus [32], dans tout le Nord de l'Allemagne [33], et partout ailleurs. Partout on voit l'ordre acquérir des églises, des dîmes, des moulins, des cens, des villages et la justice.

Dès le troisième quart du XIIe siècle, la Papauté tâchait de prémunir l'ordre contre le désir d'étendre ses domaines [34]. La fièvre d'acquérir, avouée par Césaire d'Heisterbach lui-même [35], fut reconnue et censurée au chapitre général de 1191. On y interdit tout achat d'immeubles ; cette prohibition fut renouvelée en 1215, mais abandonnée dès l'année suivante. Les plaintes se multipliaient contre l'insatiable avidité de posséder, contre le mercantilisme, contre l'extension de l'exemption des dîmes [36]. Des voix s'élèvent au sein de l'ordre pour protester contre ce souci par trop grand des intérêts matériels [37]. L'excès des richesses engendra l'abondance, celle-ci le bien-être et la vie facile. Les vocations ne furent plus toujours inspirées par des vues surnaturelles. Cîteaux se retrouvait donc dans une situation iden-

tique, sauf en certains cas, avec une décadence plus générale, que les monastères qu'il accusait au début du XIIe siècle d'avoir dévié de la lettre de la Règle. Même dans les milieux où la vie religieuse se maintient à un niveau élevé, comme à Villers, on limite la vie du moine à la psalmodie, à la vie de prière et de pénitence, et on en exclut les travaux des champs [38].

Le nombre des convers, qui avaient fait la grandeur et la prospérité des exploitations agricoles de l'ordre de Cîteaux, diminue graduellement ; leur recrutement laisse à désirer. Les plaintes du poète anglais du XIIIe siècle [39], les révoltes des convers d'Eberbach et de Schoenau, les exploits de Guillaume de Saeftinghe à Ter Doest, des convers de Klaerkamp, comme ceux du moine Pierre Peyt des Dunes, jettent un triste jour sur la période de décadence qui a commencé. L'abandon de l'exploitation directe des granges ne laissait plus de place aux convers cisterciens ; ils perdirent leur raison d'être. Du moment où ils furent remplacés, forcément d'ailleurs, par des ouvriers salariés, il fallait s'attendre à voir ceux-ci, sous l'influence des nouvelles conditions du milieu économique et social, aspirer à devenir fermiers, et, d'autre part, les monastères chercher à assurer la stabilité de leurs revenus par l'octroi de contrats avantageux à ceux qui voulaient exploiter leurs terres [40].

A mesure que la vie intérieure perd d'intensité, les soucis de la vie matérielle prennent le dessus. Le régime alimentaire subit la même évolution que le reste des institutions primitives. Les pitances augmentent, amenant avec elles l'affaiblissement de

l'esprit de mortification, entraînant à leur suite l'abandon de l'abstinence, dont on avait commencé par se faire dispenser dans les granges et en voyage[41]. Les chapitres généraux n'avaient plus la force morale suffisante pour réagir contre les abus ; ceux-ci étaient universels, acceptés par ceux-là même qui avaient l'obligation de veiller à la discipline. A mesure aussi qu'il s'éloigne de son berceau, l'ordre voit les liens de son organisme, fédératif et centralisateur à la fois, se relâcher ; l'individualisme fait des progrès constants, et l'égoïsme local n'a plus souci des grands intérêts du corps entier. La « charte de charité » fut interprétée avec la même liberté qu'on reprochait autrefois à d'autres à propos de la Règle ; elle finit par être lacérée.

L'histoire, une fois de plus, montrait qu'elle est, suivant la parole de Cicéron, la maîtresse de la vie ; on ne peut négliger ses enseignements, sous peine de faire par soi-même les expériences qui ont été fatales à ceux qui ont précédé.

Quoi qu'il en soit des faiblesses inséparables de toute institution, Cîteaux, pendant les deux premiers siècles de son existence, a fait grande figure dans l'histoire de l'Église : foyers de sainteté, ses monastères ont brillé par la pratique des plus éminentes vertus, et le rayonnement de cette sainteté s'est projeté au loin sur le monde qui les entourait et les admirait. Cîteaux a donné naissance à une école ascétique, dont les productions, inspirées par les plus belles traditions du monachisme, sont toujours une source fraîche où viennent s'abreuver les fils du cloître. Il a donné à l'Église deux grands pontifes, Eugène III et Benoît XII, et près de six cents

évêques. Cîteaux a contribué pour une large part à l'œuvre de la civilisation chrétienne par ses missions, par ses œuvres de colonisation, par les progrès qu'il a fait réaliser à la culture du sol et à l'exercice de plusieurs industries. Cîteaux a semé à pleines mains les bienfaits de la charité sur les populations qui vivaient à l'ombre de ses monastères, par ses hôpitaux, ses hospices, ses aumônes ; il a contribué pour une large part au relèvement de la classe rurale au moyen-âge. Il a, par l'application de ses principes au style de ses habitations, imprimé à l'architecture religieuse un cachet de force, de grandeur et de simplicité, qui a grandement contribué à l'essor et au développement de l'art ogival [42].

Et aujourd'hui encore, en dépit des orages qu'il a traversés, l'ordre cistercien reste dans l'Église une grande famille religieuse qui, elle aussi, continue de prendre sa part dans le travail que l'Église attend des milices monastiques. Fidèle à la grande loi de la prière publique, dont la nécessité s'impose plus impérieusement, à mesure que le monde oublie les droits de Dieu sur la société, il donne dans une partie de ses membres le grand spectacle d'une vie intense de prière et de pénitence. Continuant les traditions du Cîteaux primitif, la réforme de la Trappe maintient, depuis le XVIIe siècle, son idéal, sans plus discuter la légitimité du concept traditionnel défendu jadis par Mabillon contre Rancé. L'expérience du passé montre que si l'évolution historique impose aux familles religieuses des transformations et des modifications, suivant les temps et les lieux dans lesquels elles se meuvent, l'antique Règle de S. Benoît conserve une sève féconde, qui ne cesse de nourrir le

vénérable ordre monastique, dont les racines plongent dans le sol apostolique, alimente toujours sa frondaison quatorze fois séculaire, multiplie ses souches et leur fait encore produire des fleurs et des fruits pour la gloire de Dieu et le bien de la société chrétienne.

NOTES.

1. Les principaux travaux relatifs à l'Ordre de Cîteaux sont : Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne.* Dijon, 1878 ; L. Janauschek, *Originum Cisterciensium*, t. I, Vienne, 1877 ; du même, *Der Cistercienser-Orden. Historische Skizze.* Brünn, 1884 ; H. d'Arbois de Jubainville, *Études sur l'état intérieur des abbayes Cisterciennes et principalement de Clairvaux aux XII*e *et XIII*e *siècles.* Paris, 1858 ; *Annales de l'abbaye d'Aiguebelle.* Valence, 1863, 2 vol. in-8° ; Fr. Winter, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands,* Gotha, 1868-1871, 3 vol. ; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. IV, 1903, p. 321-338 (l'auteur semble prévenu contre Cîteaux) ; *Breve storia dell' ordine Cisterciense* per un monaco di Thymadeuc. Rome, 1898 ; E. Vacandard, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux.* Paris, 1895, 2 vol. ; 4e éd. 1910 ; M. English, *De Cirtercienser hervorming* (*Het Biekorf,* 1911, t. XXII, p. 186-191, 241-247, 257-265, 289-294, 305-315, 324-329) ; Gab. Meier, *Der hl. Bernard und der Orden von Zisterz.* Ratisbonne, 1914 ; *De h. Bernardus en zijne orde vooral in Nederland.* Zundert, 1914 ; El. Maire, *Les Cirterciens en France.* Paris, 1921 ; G. C. Coulton, *Five centuries of religion.* Vol. I, St Bernard, his predecessors and successors, 1000-1200, A. D. Cambridge, 1923. — Sur le travail de Joh. Jaeger, *Klosterleben im M. A. Ein Kulturbild aus der Glanzperiode des Cistercienser-Ordens.* Würnsbourg, 1903 (traduction pure et simple, sans que le lecteur en soit averti, d'une partie de l'ouvrage de d'Arbois de Jubainville), voir *Cistercienser-Chronik,* 1904, p. 320.

2. P. Gregor Müller, *Die Gründung der Abtei Citeaux* (*Cistercienser-Chronik,* 1898, p. 1-9, 33-46, 65-76, 97-105) ; du même, *Cîteaux unter dem Abte Alberich, 1099-1109* (*Cistercienser-Chronik,* 1909, p. 1-12, 41-50, 75-83, 109-118, 140-153) ; *Citeaux vom Jahre 1109 bis 1119* (*ib.,* 1916, p. 1-8, 31-38, 56-62, 86-91, 117-122, 135-142, 161-166, 186-

192, 211-216, 227-230) ; W. A. Parker Mason, *The beginnings of the Cistercian Order* (*Transactions of the royal histor. Society,* 1907, p. 169-207).

3. L'étude de Giseke, *Ueber den Gegensatz der Cluniacenser und Cistercienser* (*Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster U. L. F. in Magdeburg,* 1886) n'envisage guère que les oppositions d'ordre matériel entre Cluny et Cîteaux. Voir notre étude, *Les origines de Cîteaux et l'Ordre bénédictin au XII*e *siècle* (*Revue d'histoire ecclés.,* t. I, 1900, p. 448-471 ; t. II, 1901, p. 253-290). C. A. Wilkens, *Petrus der ehrwürdige, Abt von Cluny.* Leipzig, 1857 ; Deminuid, *Pierre le Vénérable, ou la vie et l'influence monastique au XII*e *siècle.* Paris, 1905.

4. P. Gregor Müller, *Die Entstehung der Charta Charitatis* (*Cistercienser-Chronik,* 1897, p. 19-24, 57-61) ; *Das Exordium parvum* (*ib.,* 1897, p. 311-315, 341-350, 371-378).

5. Berlière, *Les origines de Cîteaux,* p. 455-456.

6. *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* (Martène, *Thesaur. Anecd.,* t. V, col. 1571-1654) composé entre 1137 et 1165.

7. Dial., IV, 68, 72, 90 ; V, 33.

8. Sur l'exemption dans l'Ordre de Cîteaux, voir A. Hüfner, *Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche* (*Archiv f. kathol. K. R.,* 1906) et surtout G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrh.* Stuttgart, 1910, 2 vol. et *Studien zur Exemtionsgesch. der Cisterzienser* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung,* XXXV, Kanon. Abt. IV, 1914, p. 74-116).

9. Schreiber, t. I, p. 83-91, 138-141.

10. A. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im M. A.,* 2e éd. Stuttgart, 1922 ; U. Berlière, *Le recrutement dans les monastères bénédictins aux XIII*e *et XIV*e *s.* (*Mémoires de l'Acad. royale de Belgique.* Classe des Lettres, in-8°, 2e sér., t. XVIII). Bruxelles, 1924, p. 14-26.

11. Sur la suppression de villages ou leur déplacement, voir Winter, t. I, p. 263 ; Hauck, t. IV, p. 336, n. 2 ; et pour le village d'Aulne la charte de l'évêque Henri de Liège en 1158 (Devillers, *Description analyt. de cartulaires et de chartriers,* t. I, 1865, p. 248).

12. « Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur... » (c. 48).

13. *Le millénaire de Cluny. Souvenirs religieux et littéraires 1910.* Paris, Lethielleux, 1910, p. 34.

14. U. Stutz, *Die Cistercienser wider Gratians Dekret* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung,* XL, Kan. Abteil. IX, 1919, p. 63-98).

15. V. Mortet, *Hugue de Fouilloi, Pierre le Chantre, Alexandre Neckam et les critiques dirigées, au XIIe siècle, contre le luxe des constructions* (*Mélanges d'histoire... Ch. Bémont.* Paris, 1913, p. 105-137).

16. Sur l'histoire économique de l'Ordre de Cîteaux, voir K. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.* ; P. E. Michael S. J., *Geschichte des deutschen Volkes während des dreizehnten Jahrhunderts,* t. I, Fribourg, 1897, passim; t. II, 1899, p. 64-67 ; G. Uhlhorn, *Die Kulturthätigkeit der Cisterzienser in Niedersachsen* (*Zeitschrift des Vereins f. Niedersachsen,* t. LII, 1890, p. 86-110) ; du même, *Der Einfluss der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Entwickelung des Mönchtums im M. A.* (*Zeitschrift f. K. G.,* t. XIV, 1893, p. 347-403) ; W. Thoma, *Die colonisatorische Thätigkeit des Klosters Leubus im 12. u. 13. Jahrh.* Leipzig, 1894 ; E. Hoffmann. O. Cist., *Die Entwickelung der Wirtschaftsprinzipien im Cisterzienser-Orden während der 12. und 13 Jahrh.* (*Histor. Jahrbuch,* t. XXXI, 1910, p. 699-727) ; L. Dolberg, *Cistercienser-Mönche und Converse als Landwirte und arbeiter* (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cisterc.-Orden,* t. XIII, 1892, p. 216-228, 360-367, 503-512) ; E. Hoffmann, *Das Konverseninstitut des Cistercienserordens.* Fribourg, 1905; et pour la Belgique spécialement E. de Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant aux XIIe et XIIIe siècles. Étude d'histoire religieuse et économique.* Bruxelles, 1909, et A. Heins et V. Fris, *Les granges monumentales des anciennes abbayes des Dunes et de Ter Doest* (*Bulletin de la Soc. d'hist. et d'archéol. de Gand,* t. XIII, 1905, p. 65-109).

17. Mgr Willi, évêque de Limbourg O. Cist., *Cistercienser Päpste, Kardinäle und Bischöfe* (*Cistercienser-Chronik,* XXIII, 1911, p. 225-227, 263-272, 294-312, 323-339, 355-390 ; t. XXIV, 1912, p. 9-15, 36-52, 73-86). Bregenz, 1912.

18. P. Opladen, *Die Stellung der deutschen Könige zu den Orden im dreizehnten Jahrh.* Bonn, 1908, p. 3-5, 11-13, 20-24, 84-87 ; Winter, t. II, p. 166-168.

19. G. Uhlhorn, *Die Kulturthätigkeit der Cisterzienser in Niedersachsen* (*Zeitschrift des histor. Vereins f. Niedersachsen,* 1890, p. 84-110) ; R. Sebicht, *Die Cistercienser und die niederländischen Colonisten der Goldnen Aue.* Diss. Halle, 1887 ; W. Hoppe, *Kloster Zinna,* Ein Beitrag zur Gesch. des ostdeutschen Koloniallandes und des Cister-

cienserordens. Leipzig, 1914 ; Rud. Ohle, *Die Bedeutung der Zisterzienser für die Besiedelung der Mark Brandeburg.* Prenzlau, 1922 ; Toutant, *La vie économique dans le Vercors méridional et ses abords, d'après le cartulaire de l'abbaye de Léoncel (1137-1790),* dans *Revue de géographie alpine.* Grenoble, 1922, p. 547-607.

20. U. Stutz, *Die Cisterzienser wider Gratians Dekret* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.* Kan. Abt. IX, 1919, p. 63-98. — Clém. Blume S. J., *Salve caput cruentatum und die Hymnendichtung der Cistercienser* (Liter. Beilage der Kölnischen Volkszeitung, 1909, 29 avril, p. 129-131 ; voir *Cistercienser-Chronik,* 1909, p. 256). On peut citer au XII[e] s. les poésies de Geoffroi du Jardin, moine de Bonpont à Guarin de Vaucelles (L. Delisle, *Cabinet des manuscrits,* t. I, p. 534-536 ; *Revue des bibliothèques,* t. XIX, 1909, p. 176-177) et de Jean de Grandpré, moine d'Igny (*Catalogue des livres manuscrits... de... Boulogne-sur-mer.* 1[re] partie, 1844, n° 140, p. 127-128).

21. A. Schönbach, *Ueber Gutolf von Heiligenkreuz* (*Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wissenschaften,* Philos. histor. Kl. CL, 1905) ; W. Gloeckl, *Der Mönch Gutolf von Heiligenkreuz und seine Werke* (*Studien und Mitteil. zur Gesch. des Bened. Ordens,* XXXVII, 1916, p. 628-631).

22. *Chronic. Villar.* (Martène, *Ampl. Coll.,* t. I, col. 1294-1295 ; MGH., XXV, p. 210).

23. H. Denifle, *Das erste Studienhaus der Benediktiner an der Universität Paris* (*Archiv für Litt. und K. G. des M. A.,* t. I, p. 570-683) ; D. U. Berlière, *Les collèges bénédictins aux Universités du moyen-âge* (*Revue bénédictine,* t. X, 1893, p. 145-158) ; *Les origines de Cîteaux,* p. 277-283.

24. Guignard, *Monuments,* p. XI ; prohibition réitérée au chapitre général de 1134.

25. L. de Lacger, *La Règle mitigée de Cîteaux au XII[e] siècle.* A propos d'Ardorel en Albigeois (*Bull. de littérat. ecclés.,* 1922, p. 186-211).

26. Jaffe-Löwenfeld, n° 13847.

27. *Ib.,* n° 12412.

28. G. Schreiber, *Kurie und Kloster,* t. II, p. 256-258.

29. E. de Moreau, *L'abbaye de Villers-en-Brabant.* Bruxelles, 1909, p. 167-169.

30. d'Arbois de Jubainville, p. 279, 293-295.

31. Cauvet, *Étude historique sur l'abbaye de Frontfroide.* Paris, 1875, p. 118-121.

32. Thoma, *Die colonisatorische Thätigkeit des Klosters Leubus.* Leipzig, 1894, p. 17-25.
33. Winter, t. I, p. 124-127.
34. Pat. lat., t. 200, col. 1004.
35. Dial. VII, 40 ; XII, 25.
36. Alexandre III, 6 juin 1178-79 (Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich* dans *Nachrichten von der kön. Gesells. der Wiss. zu Göttingen.* Phil.-hist. Kl. 1906. Beiheft, II, p. 60-62) ; Coulton, I, p. 386-397.
37. W. Meyer, *Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistercienser Ordens* (*Nachrichten von der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen,* 1908, p. 404).
38. *Chron. Villar., l. c.*
39. W. Meyer, *Zwei Gedichte, l. c.*
40. G. Molteni, *Il contratto di masseria in alcuni Fondi durante il secolo XIII.* Pavie, 1914.
41. L. Dolberg, *Die Cistercienser beim Mahle, Servitien und Pitantien* (*Studien und Mitteil. aus dem Benedict. und Cisterc. Orden,* t. XVII, p. 609-629).
42. Sur l'architecture cistercienne, voir P. Hermann Rüttiman O. Cist., *Der Bau und Kunstbetrieb der Cistercienser unter dem Einflusse der Ordensgesetzgebung im 12. und 13. Jahrh.* Bregenz, 1911 ; J. Saur, *Der Cisterzienserorden und die deutsche Kunst des M. A. besonders in Hinsicht auf die Generalkapitelverordnungen vom 12-14 Jahrh.* (*Stud. und Mitteil, zur Gesch. des Bened.-Ordens,* 1913, p. 475-522) ; S. Curman, *Cistercienserordens Byggnad konst ; I. Kyrkoplanen.* Stockholm, 1912 ; L. Bégule, *L'abbaye de Fontenay et l'architecture cistercienne.* Paris, 1913 ; H. Rose, *Die Baukunst der Cisterzienser.* Munich, 1916 ; et pour notre pays spécialement le chan. Maere, *Étude archéologique sur l'église abbatiale et le monastère de Villers* (dans E. de Moreau, *L'abbaye de Villers,* p. 289-335) ; P. Clemen et C. Gurlitt, *Die Klosterbauten der Cistercienser in Belgien.* Berlin, 1916.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par Desclée, De Brouwer et Cie, Bruges (Belgique)

32. Thoma, *Die colonisatorische Thätigkeit des Klosters Leubus*. Leipzig, 1894, p. 17-25.
33. Winter, t. I, p. 124-127.
34. Pat. lat., t. 200, col. 1004.
35. Dial. VII, 40 ; XII, 25.
36. Alexandre III, 6 juin 1178-79 (Wiederhold, *Papsturkunden in Frankreich* dans *Nachrichten von der kön. Gesells. der Wiss. zu Göttingen*. Phil.-hist. Kl. 1906. Beiheft, II, p. 60-62) ; Coulton, I, p. 386-397.
37. W. Meyer, *Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistercienser Ordens* (*Nachrichten von der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, 1908, p. 404).
38. *Chron. Villar.*, *l. c.*
39. W. Meyer, *Zwei Gedichte*, *l. c.*
40. G. Molteni, *Il contratto di masseria in alcuni Fondi durante il secolo XIII*. Pavie, 1914.
41. L. Dolberg, *Die Cistercienser beim Mahle, Servitien und Pitantien* (*Studien und Mitteil. aus dem Benedict. und Cisterc. Orden*, t. XVII, p. 609-629).
42. Sur l'architecture cistercienne, voir P. Hermann Rüttiman O. Cist., *Der Bau und Kunstbetrieb der Cistercienser unter dem Einflusse der Ordensgesetzgebung im 12. und 13. Jahrh.* Bregenz, 1911 ; J. Saur, *Der Cisterzienserorden und die deutsche Kunst des M. A. besonders in Hinsicht auf die Generalkapitelverordnungen vom 12-14 Jahrh.* (*Stud. und Mitteil, zur Gesch. des Bened.-Ordens*, 1913, p. 475-522) ; S. Curman, *Cistercienserordens Byggnad konst ; I. Kyrkoplanen*. Stockholm, 1912 ; L. Bégule, *L'abbaye de Fontenay et l'architecture cistercienne*. Paris, 1913 ; H. Rose, *Die Baukunst der Cisterzienser*. Munich, 1916 ; et pour notre pays spécialement le chan. Maere, *Étude archéologique sur l'église abbatiale et le monastère de Villers* (dans E. de Moreau, *L'abbaye de Villers*, p. 289-335) ; P. Clemen et C. Gurlitt, *Die Klosterbauten der Cistercienser in Belgien*. Berlin, 1916.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par Desclée, De Brouwer et Cie, Bruges (Belgique)

COLLECTION "PAX"

ASCÈSE, MYSTIQUE ET HISTOIRE MONASTIQUES ET BÉNÉDICTINES.

A Lille, Desclée, De Brouwer & Cie, et à Paris, librairie P. Lethielleux
Abbaye de Maredsous (Namur, Belgique.)

I. — **L'Ordre monastique, des origines au XIIme siècle,** par D. URSMER BERLIÈRE. *Troisième édition, (6e mille).* 1924. Un vol. . . . 13 fr. 00

II. — **Traité de l'amour de Dieu,** par S. BERNARD. Traduction nouvelle par H. M. DELSART. *Seconde édition, (6e mille).* 1922. Un vol. 2 fr. 00

III. — **L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,** par D. G. MORIN. *Troisième édition, (6e mille).* 1921. Un vol. . 4 fr. 50

IV. — **La dernière abbesse de Montmartre. Mme de Montmorency-Laval,** par H. M. DELSART. *3e mille.* 1921. Un vol. . . . . 3 fr. 50

V. — **Sainte Gertrude. Sa vie intérieure,** *Seconde édition, (7e mille).* 1923. Un vol. . . . . 6 fr. 75

VI. — **Les Mystiques bénédictins, des origines au XIIIme siècle,** par D. BESSE. *4e mille.* 1922. Un vol. . . . . 6 fr. 75

VII. — **Lex Levitarum. La formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand,** par Mgr HEDLEY, évêque de Newport. *4e mille.* 1922. Un vol. 4 fr. 50

VIII. — **Une âme bénédictine, D. Pie de Hemptinne.** *Cinquième édition (10e mille).* 1922. Un vol. . . . . 6 fr. 25

IX. — **Humilité et Patience,** par Mgr ULLATHORNE, évêque de Birmingham. *4e mille.* 1923. Un vol. . . . . 3 fr. 50

X. — **La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît,** par D. U. BERLIÈRE. *4e mille.* 1923. Un vol. . . . . . . 4 fr. 75

XI. — **Méditations et prières de Saint Anselme.** Traduction nouvelle, par D. A. CASTEL. Introduction par D. A. WILMART. *4e mille.* 1923. Un vol. 6 fr. 50

XII. — **Marguerite d'Arbouze, abbesse du Val-de-Grâce** (1580-1626), par H. M. DELSART. *3e mille.* 1923. Un vol. . . . . . 7 fr. 50

XIII. — **Sponsa Verbi. La Vierge consacrée au Christ.** *Conférences spirituelles,* par D. COLUMBA MARMION. *12e mille.* 1923. Un vol. 2 fr. 75

XIV — **La Conception Immaculée de la Vierge Marie,** par le moine EADMER. *4e mille.* 1923. Un vol. . . . . 2 fr. 50

XV. — **Dom Grégoire Tarrisse, premier Supérieur Général de la Congrégation de St-Maur** (1575-1648), par F. ROUSSEAU, 1924. Un vol. 7 fr. 50

XVI. — **L'ordre de St-Benoît** par D. JEAN DE HEMPTINNE. *Seconde édition,* 1924. Un vol. . . . . 4 fr. 50

Chaque volume se vend séparément.

EN PRÉPARATION :

Une mystique inconnue du XVIIe siècle. La Mère Jeanne Deleloë, moniale bénédictine. *Nouvelle édition.* Un vol.

Traité de l'oraison mentale par MARGUERITE D'ARBOUZE. Un vol.

Entretiens spirituels de S. Anselme, recueillis par ses disciples. Un vol.

Une Journée chez les Moines

Cinquième édition

Un vol. in-16°, tiré en deux couleurs, orné de nombreuses vignettes et d'une trentaine de photogravures hors texte. 7 fr. 5o.




UNIVERSITY OF CHICAGO
44 750 510



UNIVERSITY OF CHICAGO
44 750 510